

رسالتان فی المنطق و الفلسفة

# نهج التقديس و اسئلة و اجوبة

تصنيف

القاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي

المتوفى سنة ٥٤٠ هـ

تقديم و تحقيق

حسن المراغي

« غفار پور »





رسالتان فى المنطق و الفلسفة

## نهج التقديس

---

و

## اسئلة و اجوبة

تصنيف

القاضى زين الدين عمر بن سهلان الساوى

المتوفى سنة ٥٤٠ هـ

تقديم و تحقيق

حسن المراعى

«غفارپور»

ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان، - ۴۵۰ ق

[نهج التقدیس]

رسالتان فی المنطق و الفلسفه: نهج التقدیس. اسئله و اجوبه/تصنيف  
زين الدين عمر بن سهلان الساوی؛ تقديم و تحقيق حسن المراغی. -- تهران:  
شمس تبریزی؛ ۱۴۲۷ ق = ۲۰۰۶ م = ۱۳۸۵

ISBN 964-94215-4-8

۱۰۳ ص.  
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیما.  
کتاب "نهج التقدیس" در شرح و ایضاح رساله بعضی فقها بر نظرت ابی  
البرکات بغدادی که مبتنی ابن سینا در "شفا" است.  
کتاب حاضر شامل "نهج التقدیس، اسئله و اجوبه" مولف می باشد.

عربی.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. فلسفه اسلامی. ۲. منطق. ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، - ۳۷۰ -  
۴۲۸ ق. شفا -- نقد و تفسیر. الف. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان، -  
۴۵۰ ق. اسئله و اجوبه. ب. غفارپور مراغی، حسن، ۱۳۲۷ - ج. ابی ملکا،  
هیبه الله بن علی، ۴۵۴ - ۵۲۷ ق. د. ابن سینا، حسین بن عبدالله،  
۴۲۷ - ۳۷۰ ق. شفا. برگزیده. شرح. ه. عنوان. و. عنوان: نهج التقدیس. ز.  
عنوان: اسئله و اجوبه.

۱۸۹/۱

BBR ۶۷۵ ن ۹

کتابخانه ملی ایران

۸۵-۸۲۴۸

## جميع الحقوق محفوظة للمحقق

### هویت کتاب

- |             |  |
|-------------|--|
| اسم الكتاب  | رسالتان فی المنطق و الفلسفه: نهج التقدیس و اسئله و اجوبه                                   |
| المؤلف      | زين الدين عمر بن سهلان الساوی  |
| المحقق      | حسن المراغی «غفارپور»  |
| مؤسسة النشر | شمس تبریزی - طهران - میدان انقلاب - اول آزادی - جنب سینما مرکزی - پاساژ ایران - شماره ۵۲ - |
| تلفن        | ۳۳۹۱۹۲۷۸ - ۶۶۴۲۳۵۰۹  |
| سنة الطبع   | ۱۳۸۵ - ۱۴۲۷ هـ - ۲۰۰۶ م  |
| المطبعة     | ارمغان   |
| العدد       | ۳۰۰۰   |

## الفهرست

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
تقديم و تحقيق	٥
الفصل الاول حياة الساوى	٧
الفصل الثانى تراث القاضى الساوى الذى وصل الينا	١٣
الفصل الثالث موضوع الرسالتين	١٩
فصل الرابع تحقيق الرسالتين و اخراجهما	٢٧
رسالة نهج التقديس	٣٩
رسالة اسئلة و اجوبة	٧١
فصل	٨٥



بسمه الله الرحمن الرحيم

## تقديم و تحقيق

الحمد لله الذى فضل الانسان على جميع خلائقه، و بعث محمداً خاتم انبيائه، و انزل كتاباً فيه هدى و حكمة من اتبعه نجى و من اعرض عنه شقى، و صلى الله على نبينا المصطفى و آله المجتبى صلوة دائمة و باقية.

اما بعد، فقد احصينا فى تقديمنا على كتاب «البصائر النصيرية» من اعمال الساوى رسالتين فلسفتين، عثرنا عليهما فى المجموعتين المخطوطتين و هما من انفس المخطوطات الموجودة فى مكتبة «مجلس شوراى اسلامى» فى ايران.

الاولى - رسالة «نهج التقديس» فى المجموعة المخطوطة رقم ٤٨٢٨ و هى نسخ سنة ٦٤٢ الهجرى.

الثانية - رسالة «اسئلة و اجوبة» فى المجموعة المخطوطة رقم ٥٩٩ المتيقة الثمينة، تاريخ نسخ الرسائل فيها مختلف بعضها سنة ٥٦٩ هـ و بعضها سنة ٥٧٠ هـ.

اما تقديمنا يشتمل على فصول.





## الفصل الاول

### حياة الساوى

هو القاضى الامام الاجل السيد زين الدين برهان الحق عمر بن سهلان الساوى<sup>(١)</sup> احد الحكماء و المنطقيين الاسلاميين ظهر فى القرن السادس الهجرى.

لم يتعرض المصادر على سنة و لادته و تفصيل حياته و دراسته و نشاطه العلمى و وفاته إلا عدد قليل منهم، و ذلك مختصر جداً. اول من قام بترجمته هو ظهير الدين ابوالحسن على بن ابنى القاسم زيد بن الحسن البيهقى (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ) فى «تتمة صوان الحكمة» و كان معاصراً لصاحب الترجمة و صديقه و صار ترجمة البيهقى مصدراً وحيداً و اخذها جيل بعد جيل عيناً. و هو

---

١- كما ورد فى اول رسالة «اسئلة و اجوبة» و هى اقدم المخطوطات فى اعمال الساوى رقم ٥٩٩ فى «كتابخانه مجلس شورى اسلامى» سنة النسخ ٥٦٩ هـ و ٥٧٠ هـ

يقول فى ترجمته:

«القاضى الامام الفيلسوف زين الدين عمر بن سهلان الساوى،  
سرد الشريعة و الحكمة فى نظام، و كان من ساوه فارتحل الى  
نيشابور و توطّن بها و تعلم.

و كان يأكل من كسب يده و ينفق بالنسخ و يبيع نسخة من كتاب  
«الشفاء» بخطه بمائة دينار.

و حكى لى الاجلّ نجيب الدين الطيب النيشابورى انّ القاضى  
عمر قال لى:

«طالعى الميزان و كان يوماً من الايام قران الرأس و الزهرة على  
درجة طالعى فقلت: افوز فى هذا اليوم بحظّ جسيم.

و كان قد اشكل على شكل من المقالة العاشرة من اوقليدس،  
فغلبنى النوم فتمت فرأيت فى المنام شيخاً قيل أنّه اوقليدس النجار  
فقلت له: اسألك عن شيئى فقال سل فسألته عن الشكل المشكل  
على فقال لى: عُدّ الى شكل كذا حتى يتبين لك ذلك الشكل  
فانتبهت و توضّأت و صليت و تأملت هذا الشكل المرجوع اليه،  
فتبين لى و علمت ما كنت اجهله.»

و للقاضى عمر تصانيف كثيرة منها: البصائر النصيرية فى  
المنطق - كتاب آخر فى الحساب - رسائل متفرقة و له تصانيف

آخر احرقت مع بيت كتبه بساوة بعد وفاته حداداً له.  
و كنت اختلف اليه فأراه بحرأً مؤاجاً من العلوم.  
و مما كتبه الى رسالة له:

«كن [من] المنسلخين عن جلدة النسب و الالقاب و الواضعين  
عن اكنافهم اوزار الاعقاب، النافضين عن كواهلهم غيرة الدهور و  
الاحقاب، فهذه عادة:

قد افلح من زكأها و قد خاب من دساها.  
و قال: ليس المحسن من توخى بالاحسان المحسن دون  
المسيئ.

اتق من الشرّ اليسير فإنّ اليسير يدلّ على الكثير.  
لا تطمع فيما لا يكون و لا تياس مما يمكن ان يكون.  
الخوف رمز ليس لاحد استقامة الآ به، فمن لم يخف الله خاف  
من كل واحد و من لم يخف عار الرذائل لم يكتسب الفضائل»<sup>(١)</sup>  
و ما زاد اهل التراجم عليه شيئاً فكان من اهل ساوة، و لاندري  
تاريخ ولادته و مكان دراسته و من كان اساتذته، لكنه نشأ في  
مسقط رأسه و الف كتباً و رسائل و كانت له مكتبة.

١- تاريخ الحكماء اى تنمة صوان الحكمة: ص ١٥١ ظهورالدين البيهقي -  
القاهرة سنة ١٤١٧ هـ تحقيق ممدوح حسن محمد

قيل ان الساوى تتلمذ على الامير السيد الامام شرف الزمان محمد بن يوسف الايلاقى و هو كان من الاطباء و الحكماء.<sup>(١)</sup>  
 اما الشهروزى و ابن ابى اصبيحة فالأ فى ترجمة الايلاقى<sup>(٢)</sup> انه كان من تلامذة الشيخ الرئيس ابن سينا و لخص «القانون» و لم يذكر انه من اساتذة الساوى و لو كان تلميذ الشيخ واقعاً لم يكن معاصراً للساوى.

يظهر من الكتب و الرسائل - التى قدمها الساوى الى الحكام و السلاطين - انه اتصل بهم و كان ممن تقرب الى السلطان سنجر و كان يختلف اليه و صنف له «الرسالة السنجرية».  
 اشار البيهقى الى غزاة علم الساوى و اشتغاله بانتساخ كتاب «الشفاء» و بيعه لامرار معاشه و هذا القول يدل على تهذيب نفسه مع تقربه الى السلاطين.

كان الساوى معاصراً لاهل العلم و الحكمة منهم:  
 ابو البركات البغدادى صاحب كتاب «المعتبر» فى الحكمة.

١- تبصره: ص ٤٠ جامعة طهران - ١٣٣٧ ش، بكوشش محمدتقى دانش پزوه.

٢- كنزالحكمة (ترجمة نزهة الارواح)، ج ٢، ص ٨٥، طبقات الاطباء، ص ٤٥٩، ابن ابى اصبيحة، مكتبة الحياة، بيروت.

نجيب الدين ابوبكر الطيب التيشابورى.

تاج الدين ابو الفتح محمد الشهرستانى.

افضل الدين عمر بن على بن الغيلانى.

شرف الدين محمد بن مسعود المروزى

اسعد مهنى و غيرهم.

نظن ان الساوى رجع الى ساوه آخر حياته و توفى فيها سنة

٥٤٠هـ.



## الفصل الثانى

### تراث القاضى الساوى الذى وصل الينا

١- تبصره در منطق (التبصرة فى المنطق) بالفارسية و هى خلاصة البصائر النصيرية

٢- رساله در منطق (رسالة فى المنطق) بالفارسية و هى صغيرة جداً.

اراد الساوى تأليف كتاب مختصر فى العلوم الحقيقية و صنفه باللغة الفارسية و ابتدأ بالمنطق و قال بعد الحمد و الصلاة:

«اما بعد هذا مختصر فى العلوم الحقيقية و اوتى فيه ما هو مهم فى العلم بحقائق الموجودات و وضع كله فى ثلاثة اقسام:

الاول - فى بيان قانون يصون طالب العلوم عن الخطأ، يقال له علم المنطق.

الثانى - فى بيان الاجسام و حركتها و سكونها و ما يتعلق بها و هو العلم الطبيعى.

الثالث - فى بيان اثبات الصانع و تنزيهه و تقديسه و نحو تأثيره فى ايجاد الممكنات و هو العلم اللهى.

الاول - فى بيان المنطق و هو فى ثلاثة فصول ...»

و المصادر لاتذكر شيئاً فى بقية اقسام الكتاب.

٣ - رسالة فى تحقيق نقيض الوجود - بالعربية - يريد الساوى فيها مؤأخذة الشيخ الرئيس كما فعله فى البصائر.

طبع الثانى و الثالث مع التبصرة فى جامعة طهران سنة ١٣٣٧ ش كلها بتحقيق منوچهر دانش پزوه مع مقدمة فى ترجمة صاحب البصائر.

٤ - شرح رسالة الطير للشيخ الرئيس ابن سينا فى اشتوتغارت<sup>(١)</sup>

٥ - رسالة فى بيان المعجزات و الكرامات و الاعاجيب:

كذا سماها المصنف فى نص الرسالة فى النسخة المخطوطة رقم ٢٢٦٧ فى مكتبة ملك فى طهران اما فى بعض المصادر و النسخ سميت «رسالة التوطئة» و المستند فى انتساب الرسالة الى الساوى نفس المخطوطات.

طبعت رسالة تحت عنوان «الطلسمات و النير نجات» فى حاشية «شرح الهداية»<sup>(٢)</sup> و نسبت الى الشيخ الرئيس قال دانش پزوه انها رسالة الساوى طبعت مع حذف و تصرف و اورد

١ - تاريخ علوم عقلی: ص ٢٢٩ الدكتور ذبيح الله صفا جامعة طهران.

٢ - شرح الهداية: ص ٣٦٥، صدرالدين محمد الشيرازى



عبارات منها فى مقدمة تبصرة الساوى.

اما فى مخطوطة مكتبة ملك نسبت الرسالة الى الساوى و بعد  
البسلة و الحمدلة قال صاحب الرسالة:

«فهذه رسالة فى بيان المعجزات و الكرامات و الاعاجيب التى  
يحكى عنه [كذا فى الاصل] اربابها و هى مشتملة على فصلين:  
الاول - فى الصور التى يختص بمشاهدتها الانبياء و الابرار و  
الكهنة و السحرة و المرورون [كذا فى الاصل لعل الصحيح  
المزورون] بل النيام.

و الثانى - فى الآثار العجيبة الصادرة عنهم...»<sup>(١)</sup>

قال بعض المعاصرين ان للشيخ الرئيس كتاب فى «السحر و  
العلسمات و النيرانجات و الاعاجيب» له نسخة فى مكتبة  
ولى الدين استانبول.<sup>(٢)</sup>

فستطيع ان نقول ان المطبوعة و المخطوطة تختلفان و ما جاء  
فى المطبوعة ليس فى المخطوطة و ان كان بينهما تشابهاً.  
وللشيخ الرئيس رسالة فى الموضوع نفسه و لعل الساوى - كما  
دأبه فى البصائر - اخذ مادة الرسالة عن كتاب الشيخ و بعد تغيير

١ - المجموع المخطوط رقم ٤٢٦٧ كتابخانه ملك.

٢ - تاريخ علوم عقلى: ص ٢٢٦، الدكتور ذبيح الله صفا.

حياتها صنع تلك الرسالة و لهذا السبب زعم الكاتبون انها  
واحد. (١)

عـ الرسالة السنجرية فى الكائنات العنصرية

قيل: نسبها صاحب كشف الظنون الى الساوى و قال فى مقدمة  
الرسالة انه صنعها لسلطان سنجر حينما اتصل به وكان فى  
قصره. (٢)

٧- مختصر صوان الحكمة.

نسب كتاب صوان الحكمة الى ابي سليمان المنطقى  
السجستانى و قيل هو مفقود اختصره الساوى و قال محقق منتخب  
صوان الحكمة: وجده [اى مختصر الساوى] فى المجموع رقم  
٣٢٢٢ بالمكتبة السليمانية. زاد الساوى فيه شيئاً قليلاً منه ترجمة  
الفارابى التى ليست فى منتخب صوان الحكمة. (٣)

٨- نهج التقديس:

١- مقدمه تبصره: ص ٤٦، منوچهر دانش پڑوه.

٢- مقدمه تبصره: ص ٤٧.

٣- مقدمه [منتخب] صوان الحكمة: ص ٢٦، لابی سليمان السجستانى؛  
تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى، طبعة جامعة طهران و هذا الكتاب  
المطبوع ليس للسجستانى كما زعم محققه.

هو فى المجموع رقم ٢٨٢٨ (كتابخانه مجلس شورى اسلامى) رأيت النسخة فيها و هى نسخ سنة ٦٢٢ الهجرى فى ١٦ ورقة و نسبت الرسالة الى الساوى و ابتدئت بعد البسملة هكذا رسالة نهج التقديس من كلام القاضى الامام عمر بن سهلان، اما بعد فقد سئلنى بعض اخوانى الخاص ان انظر فى الرسالة التى افها بعض فضلاء الزمان حكاية عن ابي البركات شيخ اليهود فى الرد على الشيخ ابي على سينا فى مصيره الى ان العلم [كذا فى الاصل] الله بالجزئيات...

#### ٩- اسئلة و اجوبة:

الرسالة السابعة فى المجموع رقم ٥٩٩ (كتابخانه مجلس شورى اسلامى) تاريخ النسخ سنة ٥٧٠ الهجرى و المخطوط اقدم المصادر و النسخ المخطوطة جاء ذكر الساوى و رسالته فيه.

#### ١٠- كتاب البصائر النصيرية.

هذا اهم اعمال الساوى و اكبرها من وجوه شتى و هو فى علم المنطق التقليدى.

قبل خروج تصانيف الشيخ الرئيس الى عالم الوجود لم يكن كتب معينة للتدريس بوجه عام فى بيثة المدارس الاسلامية، اما بعد تصنيف الشفا و الاشارات و التنبيهات صار كلاهما اساساً و

محوراً للدراسة و التدريس بل لم يصنف مثلهما.  
 بعد الشيخ حاكاه المؤلفون لكن محاولتهم صارت عقيمة و  
 منهم الساوى صنف «البصائر النصيرية» و يقول فى سبب تصنيفه:  
 «انه تقرب الى مجلس السيد نصيرالدين... ابي القاسم محمود  
 بن ابي توبة... و امره بتحرير كتاب فى المنطق» و كان نصيرالدين  
 وزيراً لسنجر و قتل بعداً.  
 قمنا على تحقيق الكتاب و نشره قبلاً و تكلمنا فى تقديمنا عليه  
 فيما يتعلق بمادته و هيأته و كذا بعض المسائل المنطقية.<sup>(١)</sup>

١- البصائر النصيرية فى علم المنطق، انتشارات شمس تبريزى، طهران،  
 ١٣٨٣ ش.

## الفصل الثالث

كما مر تعدّد من اعمال الساوى رسالتان فلسفيتان لم تنشرا من قبل و لم نر منهما اثرأ فى فهارس المخطوطات و المكتبات غير «كتابخانه مجلس شورأى اسلام» بل لم يشر اصحاب التراجم اليهما و لم يعدّوهما من اعماله.

### ١-رسالة نهج التقديس

و هى فى علم الحقّ تعالى للجزئيات و يريد الساوى فيها الردّ على الشيخ ابى البركات البغدادى فى ردّه على الشيخ الرئيس ابن سينا من أنّ الشيخ انكر علمه تعالى للجزئيات.

و نحن فيما يتعلّق بمواضع من الرسالتين اشرنا الى اقوال الشيخ الرئيس و الشيخ ابى البركات.

لكن هنا و هناك بوادر شنيعة صدرت من بعض الكتّاب و المتفلسة و المقلّدة من زمن ظهور الشيخ الرئيس و نشر كتبه فى البيئة الاسلامية و غيرها، مع البغض و الحقد و التعصّب و الجحد و العناد فى حقّه.

و من المؤسف صدرت هذه الضعائين و الجحود من  
الاسلاميين.

اما العلماء فى البلاد الغربية عرفوا قدره و منزلته سريعاً و  
ترجموا كتبه من القديم الى اللغة الاتينية و ظهر اثرها فى تغيير  
معارفهم كما يقول السارتن فى حق الشيخ الرئيس:

«قد اعجز من جاء بعده ان يجاريه»<sup>(١)</sup>

لأنه كان اوجد اهل الارض مع حداثة سنه و لما طرح معاصره  
العالم المحقق ابوريحان البيرونى مسائله و خرج فى المباحثه عما  
يقتضى الادب و اسلوب المحادثة بين العلماء تركه هذا الفتى  
الفاضل و فوض الامر الى تلميذه.

و الحاصل ان مخالفيه و مناوئيه قديماً و حديثاً اما جاهل  
مغرور، او متعصب عنيد لزيد او عمرو، او ممن لم ينته الى مقاصده  
كما اشار اليه قطب الدين الرازى فى مقدمة «لوامع الاسرار» و  
الحكيم عمر الخيام.

و استهدف اكثرهم المثل المشهور: «خالف تذكرو».

اما فلسفة و مدرسة الشيخ الرئيس فلها وجوه شتى و شعوب مختلفة، ليست ارسطية محضة، او ماورد من الاغريق، و لا ما توصف بالفلسفة الشرقية كما زعم المخالف الجاهل بل جمع و دؤن العلوم و المذاهب الفلسفية و المعارف و حقق كلها و وضع منهجية خاصة فيها ما فعلها من سبقه و لامن جاء بعده.

من اكتفى فى البحث عن فلسفة الشيخ و مذهبه او مقاصده بكتاب او كتابين مثل «الشفاء» و «الاشارات» فقد ضلّ و اضلّ. كل سطر و جملة مما كتب قاعدة علمية و فلسفية فهو قليل اللفظ و كثير المعنى يحتاج الى شرح و تفسير.

كم رسالة او مقالة او جواب سؤال جرى من قلمه الشريف و هو كثير يشتمل على تحقيق او تأسيس اصل و مذهب و نظرية حديثة ليس لها اثر فى اعماله المفصلة.

يمكن ان نقول كل من جاء بمذهب فلسفى و نظرية جديدة فى المعارف لها تحقيق و منشأ فى اعمال الشيخ الرئيس.

و ليكون هذا تذكرة لمن عاصرناه نظير الدكتور عبدالرحمن بدوى تجزى قلمه فى تقديمه على كتاب «البرهان» و «الشعر» من اجزاء «الشفاء» و تجاوز عن حده فى حق الشيخ الرئيس و حجة الحق من حيث لا يشعر.

اما رسالة «نهج التقديس» فهي في شرح و ايضاح ماورد في رسالة بعض فضلاء زمان الساوى فيما يتعلق. بمذهب الشيخ ابي البركات البغدادي (المتوفى سنة ٥٤٧ هـ او سنة ٥٦٠ على قول آخر) في رده على قول الشيخ الرئيس في «الشفاء» في علم البارئ تعالى بالجزئيات.

لعله كان الفاضل المذكور هو عضدالدين ملك يزد و هو كان سلطاناً و عالماً و معاصراً لعمر الخيام.

ترجم له الشهروزى و قال له رسالة «بهجة التوحيد» او «مehجة التوحيد» و كان عضدالدين هذا من اتباع الشيخ ابي البركات و كان يؤيد مذهبه في علم الحق تعالى.

نقل الشهروزى مناظرة وقعت بين عضدالدين و عمرالخيام في ردّ ابي البركات على الشيخ الرئيس.

قال له الخيام انّ ابا البركات لم يفهم قول الشيخ الرئيس و ليس له قوة فهم كلامه فضلاً عن الاعتراض عليه.

و في الحال غضب السلطان عضدالدين و شدّد على الخيام و خرج عن طريقة آداب البحث و جرى الهذيان و الخزعبلات على



لسانه ثم سكّت الخيام وقام. (١)

و نرى من رسالة الساوى أنّه لم يعثر على كتاب ابى البركات فى رده (٢) على الشيخ الرئيس و اكتفى بما جاء فى رسالة الفاضل المذكور و اذ كان كلهم معاصراً و صار مذهب ابى البركات مشهوراً و جارياً على السنة العلماء و منهم عضدالدين، حاول الساوى ايضاح مقاصد الشيخ الرئيس و الرد على مذهب ابى البركات. و نعلم انّ مسألة علم الحق فى الحكمة و الكلام طويل الذيل و كثير الشجون ليس هنا محل بحثه، و للشيخ الرئيس فى كتبه و رسائله تفصيل فيها، و كما قلنا من اقتصر فيه على بعض كتبه فقد ضل. (٣)

١ - كنز الحكمة: ج ٢، صص ٧٣ - ٧٢، ترجمة المرحوم ضياء الدين الدرّى ١٣١٦ ش.

٢ - انظر فى ردّ ابى البركات على الشيخ الرئيس: المعتبر: ج ٣، ص ٨٤، و بعدها حيدرآباد سنة ١٣٥٨ هـ.

٣ - انظر تفصيل المذاهب فى علم الحق: الاسفار الاربعة: ج ٦، صدرالدين محمّد الشيرازى.

## ٢- رسالة اسئلة واجوبة

و هذه الرسالة اقدم نسخة عثرنا عليها فى مجموعة مخطوطة رقم ٥٩٩ تشتمل على رسائل شتى نسخت بعضها فى سنة ٥٦٩ و بعضها الاخرى سنة ٥٧٠ هـ.

هى تنقسم ال قسمين:

فى القسم الاول - طرح بعض طلبة العلم اسئلة فى «العقل و العاقل المجرد و المعقول و طريقة تعقل المجردات و البحث عن موانع الادراك» على الساوى يريد الاجابة عنها.

اجاب الساوى عن اثنين منها لكن الجواب عن الثالثبقى ناقصاً و قطع كلامه و يبدو انه من عمل الناسخ و اذ لم نعثر على نسخة اخرى تركناها الى من جاء بعدنا و يتمكن من نسخة اخرى لتكميلها.

اما القسم الثانى - فهو يتناول مسائل منطقية و شكوكاً فى العكس و قياس الخلف و فروعها و ردت فى كتاب «عيون الرسائل فى فنون المسائل» لاحد المعاصرين، طلب شهاب الدين - و هو من اصدقاء الساوى و كان بينهما مودة و مداعبة - منه الاجابة عنها.

و لم نجد فى الرسالة و مصادر التراجم شيئاً يدل على هويت و

حياة هذا الرجل و لاندري على وجه الدقة من هو شهاب الدين،  
 اتّما نظنّ: لعلّه كان شهاب الدين الواعظ الشنوركاني كما ذكره  
 البيهقي في «تتمة صوان الحكمة» و كان معاصراً للساوى و  
 تاج الدين محمد الشهرستانى.

و كان يحضر فى مجالس المباحثة التى قد وقعت فى نيسابور.  
 اما كتاب «عيون الرسائل فى فنون المسائل» الظاهر هو من  
 السيد الامام شرف الزمان، ترجم الشهروزى و ابن ابى اصبيعة فى  
 طبقات الاطباء لطبيب و فيلسوف و هو السيد عبدالله محمد بن  
 يوسف شرف الزمان الايلاقى و قالوا انه من تلامذة الشيخ الرئيس  
 ابن سينا و كان طبيباً و فيلسوفاً لخص كتاب «القانون».

نرى من هاتين الرسالتين و ترجمة الساوى اتقانه فى علوم زمانه  
 على الخصوص فى المنطق و الفلسفة و كان يعدّ اماماً و مرجعاً بين  
 المعاصرين لحلّ الشكوك، و له منهج قويّ و اسلوب رصين كما  
 كان للحكيم عمر الخيام.



## فصل الرابع

### تحقيق الرسالتين واخراجهما

ما وجدنا فى مصادر ترجمة الساوى و فهارس المكتبات نسبة الرسالتين اليه و انحصر علمنا فقط على ما جاء فى النسخ المخطوطة غير انّ البيهقى عدّ من اعماله رسائل دون ذكر اسمائها. اما المجموعتان المخطوطتان كلاهما من اقدم النسخ المخطوطة العتيقة الثمينة، الموجودتان فى مكتبة «مجلس شورى اسلامى»، خط كتابتهما رديئة و دون نقطة، سقطت كلمات منهما هنا و هناك او شطب بعضها لاتسهل قرائته.

نحن بعد الفحص الطويل لم نجدلها نسخة اخرى. قد انحصر تصحيح و تحقيق النص على نسخة واحدة و اذا كان تحقيقهما عملاً شاقاً و اتعبنا نفسنا فى طريقهما.

مهما يكن من امر رجحنا نشرهما و عرضهما الى اهل النظر و التحقيق مع كل نقص و عيب، و اعتذر و اعترف بمعزى و

قصوری، و اقول هذا وسمى استفرغته في خدمة تحقيق و اخراج  
الرسالتين استغفرالله مما اخطئت انه ولي الغافرين.

طهران

حسن المراغی (غفارپور)

۱۲ رجب ۱۴۲۳

۲۹ شهریور ۱۳۸۱

۲۰ فبرایر ۲۰۰۲

# **رسالة نهج التقديس**





بسم الله الرحمن الرحيم

## رسالة نهج التقديس

من كلام القاضى الامام عمر بن سهلان  
اما بعد، فقد سألتنى بعض اخوانى الخلف ان انظر فى الرسالة  
التى ألفها بعض فضلاء الزمان وكبارة حكاية عن ابي البركات شيخ  
اليهود فى الرد على الشيخ ابي على بن سينا فى مصيره الى «ان علم  
الله بالجزئيات ليس بطريق جزئى بل على وجه كلى حسب  
معتقد» و اجيب عن تلك الكلمات بانياً على مذهبه و شارحاً  
مطلبه فاجبته الى ذلك، و ابتدأت بذكر حجته الناطقة باستحالة  
علمه بالجزئيات الا على الوجه الذى ذكره، ثم تلوته باعترافات  
الرسالة و وجه الجواب عنها، ثم بما اعتقدوه برهاناً على مذهبهم و  
بيان وجه الغلط فيه مستعيناً بالله.

قال ابن سينا فى كتابه الموسوم بـ «الشفاء»: «و من وجه آخر»<sup>(١)</sup>  
و لا يجوز ان يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى

متغيرة عقلاً زمانياً مشخّصاً بل على وجه<sup>(١)</sup> آخر نبيته، فأنه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً [منها] أنها موجودة غير معدومة، و تارة يعقل عقلاً زمانياً [منها] أنها معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة، و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون [واجب] الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات ان عقلت بماهى مجردة<sup>(٢)</sup> و بما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بماهى فاسدة، و ان ادركت بماهى مقارنة لمادة و عوارض مادة و وقت و تشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيّلة، و نحن قد بينّا فى كتب آخر<sup>(٣)</sup> ان كل صورة محسوسة و كل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هى محسوسة<sup>(٤)</sup> و متخيّلة بألة متجزئة و كما ان اثبات كثير من الافاعيل لواجب الوجود نقص له، كذلك اثبات كثير من التعقّلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كلى و مع ذلك فلا يعزب عنه شئى شخصى فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات و [لانى] الارض [و هذا من العجايب التى يحوج تصورها الى

٢- فى المطبوع: بالماهية المجردة

٤- المصدر: او

١- فى المطبوع: نحو

٣- الشفاء: اخرى

لطف قريحة<sup>(١)</sup>.

فهذا مجموع كلام الرئيس و شرحه يستدعى ابانة حقيقة العلم الزمانى بالاشياء الزمانية و كيفيته ليتضح كلامه.  
 فاقول: انما لا يجوز ان تعقل الاشياء الزمانية تعقلاً زمانياً، لأن العلم الزمانى بالاشياء الزمانية انما يكون فى ازمته وجودها لاقبل و لا بعد.

فالعلم بحدوث زيد المشخص المعين بعد ما لم يكن الواقع فى هذا الزمان بعينه لا يكون الا فى هذا الزمان، و كذا العلم بعدمه لا يكون الا فى زمان عدمه اعنى العلم الزمانى الذى ذكرناه.  
 لانه لو حصل قبله او بعده كان جهلاً، اذ من المحال ان يعتقد قبل حدوث زيد المعين انه حدث و لم يحدث زيد لا انه سيحدث، فلا شك ان اعتقاده يكون جهلاً.

و انما العلم هو ان يعلم عدمه لوجوده اذ هو معدوم لا موجود. ثم اذا وجد فلا يجوز ان يبقى علمه بعدمه اعنى العلم الزمانى الذى ذكرناه.

و هو: ان يعتقد ان زيدا معدوم فى هذا الزمان و قد صار

١ - كلما بين المعقوفين زيادة من الشفاء

موجوداً، اذلو بقى كان جهلاً لا علماً، و اذا لم يبق ذلك العلم و  
حدث علم آخر و هو العلم بوجوده الآن كان تغيّراً  
اذ العلم ليس من الاضافات المجردة التى لا ترجع الى صفة و  
هيئة فى الذات مثل كونك يميناً و شمالاً، بل هو هيئة و صفة، لها  
اضافة الى امر خارج، فاذا زال علم وحدث آخر لم يكن ذلك تغيّر  
الاضافة فحسب، بل تغيّر صفة للذات العالم و يستحيل اثباته فى  
حق من يستحيل عليه التغيّر.

اما اعتراضهم فمن وجهين:

احدهما: و هو أنّهم قالوا: علمه علة الوجود الممكن و لاشئى  
من العلل يتغيّر بتغيّر المعلومات، فلا يتغيّر علمه بتغيّر المعلومات.  
و اقتصر على هذا القدر مع أنّه يحتاج الى مقدمة اخرى تفترن  
نتيجة قياسه التى هى: انّ علمه لا يتغيّر بتغيّر المعلومات ليلزم منها  
انّ علمه لا يتغيّر بتغيّر المعلومات.

و تلك المقدمة هى: «انّ بعض المعلومات معلول له، و كل  
معلول فلا يتغيّر بتغيّره علته، و بعض المعلومات لا يتغيّر بتغيّره  
علته» (١)

و أنما اوردنا هذه المقدمة جزئية، لأننا لوجعلناها كلية، و قلنا:  
«كلّ المعلومات معلول له» كذبنا، اذ ذاته معلوم له و ليس  
معلولاً.

و ان زدنا ذاته وجعلنا المقدمة منفصلة و قلنا:  
«كل معلوم أمّا ذاته، و أمّا معلوماته» و قد ناهينا تلك المقدمة و  
هي ان: «كل معلول فلا يتغير بتغيره علته» كان القياس من منفصلة  
صغرى و حملية واحدة كبرى، و هي من جملة الاقيسة البعيدة من  
الطبع، فان المطبوع من هذا الاقتران ان تكون مكان الكبرى  
حمليات كثيرة بعدد اجزاء الانفصال تشترك في محمول واحد  
لاحملية واحدة، ثمّ نتيجته مع بعده عن الطبع منفصلة هكذا و هي  
ان: «كل معلوم اما ذاته و اما ما لا يتغير بتغيره علته» و يكون  
الانفصال بمعنى «عدم الخلو» لا بمعنى «عدم الاجتماع».

ثمّ اذا انقضى احد جزوى المنفصلة الذي لاحاجة اليه في هذا  
المطلوب و هو «ذاته» و جعلنا القضية «حملية» حصلت «جزئية» و  
هي «بعض المعلومات مما لا يتغير بتغيره علته» و هذا غير ما الزمناه  
عن تلك المقدمة الجزئية، فلا حاجة اذن الى هذا التكلّف.

و الجواب عنه هو: ان قوله «علمه على الموجود الممكن»  
صحيح في نفسه، ولكنّ العلم الذي هو علّة أنما هو علمه بذاته

الَّذِي هُوَ مَبْدَأُ الوجود كُله و علمه بالمبادئ و الاسباب على الترتيب الَّذِي فِي الوجود.

أَمَّا «العلم الزماني» الَّذِي نفينا عنه لايجوز ان يكون علةً اصلاً لا في حَقِّه و لا في حَقِّنا ايضاً، فَإِنَّ الصانع منا اذا تصور شكلاً ما مثلاً ثم اوجده فعلةً وجود الشكل هو العلم الكلى الحاصل له اولاً بشكل هو مثلاً كرة تحيط بذى اثني عشر قاعدة مخمّسات، لا العلم الجزئى الزماني بهذا الشكل المعين.

اذ هذا العلم لا يحصل الا بعد وجود الشكل فانّا يبتنا ان العلم الزماني بالشيئى الجزئى الزماني لا يحصل الا فى زمان وجود معلومه و بعد تشخيصه و تعيينه فى نفسه، و العلة يشترط تقدمها على المعلول و ما لا يحصل الا بعد وجود الشيئى لا يكون متقدماً عليه فلا يصلح ان يكون علة له.

و كذا فى حقّ البارى - عزّ اسمه - لو ثبت له مثل هذا العلم تقديراً لم يكن علةً، فثبت انّ العلة هو العلم الكلى المحيط بالموجودات كلّها مبدعها و حادثها، زمانيتها و غير زمانيتها.

و اذا كان هذا العلم هو العلة فهذا العلم لا يتغيّر بتغيّر المعلولات و لا المعلولات كما هو لازم من قياسه.

بل المعلولات الاولى لهذا النوع من حيث هى معلومات غير

متغيرة ايضاً، فكيف يقال لا يتغير بتغيرها العلم و هي غير متغيرة فى نفسها، اذ هي من حيث كونها معلومات هذا العلم كلية.

فان العلم الكلى لا يكون معلومه جزئياً من حيث هو جزئى، فان من يعلم ان الانسان حيوان لا يكون بهذا العلم متناولاً لزيد من حيث هو زيد الا من حيث هو انسان مندرج تحت القضية الكلية و اذا كان معلومه معلوماً من حيث هو كلى فهو من حيث هو كلى غير متغير و لم يلزم من قياسه ان له علماً زمانياً بالزمانيات.

ثم لا يتغير بتغيرها بل لزم انما هو علة للمعلومات لا يتغير بتغيرها و هو حق كما بيناه، هذا هو الكلام على صغرى قياسه.

و اما كبرى قياسه، ان تركت على الاطلاق الذى ذكره، فليست بصادقة الا ان تغير عن اطلاقها و يتمحل لصدقها كما او مانا اليه اخيراً. فلتكلم على اطلاقها ليعلم وجه الخلل فيها ثم نشير الى الشريطة المضطر اليها للصدق.

فتقول: اولاً قوله «لا شئى من العلل يتغير بتغير المعلومات».

ان عنى به ان تغير المعلول لا يكون سبباً لتغير العلة فهو حق.

و ان عنى به ان تغير المعلول لا يدل على تغير العلة على معنى

ان تغير المعلول لا يكون يعد تغير العلة، فليس قوله بحق.

فان المعلومات لا يتصور تغيرها فى انفسها الا لتغير العلل و

ذلك لأنّ العلة إذا لم يتغيّر و هي على الوجه الذي كانت عليه فيجب ان يبقى معلولها على الوجه الذي كان معلولاً وآلا لم يكن علة قد وجدت مع عدم معلولها و العلة ما اذا وجدت وجد معلولها، فاذا تغيّر المعلول فلم يتغيّر الآ لأنّ العلة لم تبق على ما كانت به علة.

و هذا كلام جملى نفصله بما نردفه به و هو انا نقول:  
المعلول اما ان يتغيّر لذاته او لسبب غيره و لا يتصوّر تغيّره لذاته، لأنّ المعلول اما نفس التغيّر او شيى عرض له التغيّر.  
فان كان نفس التغيّر فحدوث التغيّر فى نفسه اعنى فى نفس هذا المتغيّر يتوهم على وجوه:

اما بان يستمرّ فيما هو عليه، مثلاً التغيّر من السواد الى البياض اذا استمر فى سلوكه و توجهه الى البياض: فانه دام سالكاً و مستمرّاً على الحركة نظنّ انّ ذلك تغيّر عن النفس الذي حدث اولاً اعنى الاخذ من السواد و الحركة عنه بعد السواد المستقر.

و هذا فى الحقيقة ليس تغيّراً بل بقاء على حقيقة واحدة تلك الحقيقة هى طبيعة نوع ما من التغيّر و هو السلوك من السواد الى البياض فمادام فى هذا الطريق فهو تغيّر واحد و ان كان قد تنتقص السوادية و تزداد البياضية.



ولكن ليس ذلك اختلافاً فى التغير بل حدوث انواع من الالوان من السواد و البياض على ما يعرفه المتعمقون فى الطبيعيات، اذ ليس يمكن ان يقال فى الاعراض انّ واحداً منها يبقى بعينه او يكون اشدّ او اضعف حتّى يكون حاملاً للشدة و الضعف و هو واحد بعينه، فانه ليس هناك معنى واحد يقبل الاختلاف عليه الا الموضوع.

و تحقيق هذا الكلام يستدعى اوراقاً كثيرة لا يليق بهذه الرسالة المختصرة مع انّ الكلام مع الحكيم الذى يصدق هذه المقدمات و قد فرغ من اتقان المسائل الطبيعية و بعض الالهية الى هذا المقام. اما المجادل المشاغب فلا يستحق ان يضيع الروزجار بالكلام معه و الزامه امراً من الامور، وكذا طالب الحق لا يراعى البرهان الى هذا المطلب ما لم يفرغ عن اتقان ما يقدمه من العلوم و المطالب.

و اما ان لا يستمر على ما هو عليه بل ينعدم اما بان يعقبه تغير اخر مضادّ له او مخالف مثل ان ينتهى التغير من السواد الى البياض.

او يتقطع الانتهاء فيرجع عن حده الموصول اليه فهقرى، و يأخذ الى السواد، اولا ياخذ الى الضدّ بل الى مخالف ما مثل ان

يأخذ الى لون ما ليس فى طريقه الذى اخذ فيه فيما بين الحدين.  
و اما ان ينعدم من غير ان يعقبه تغير آخر بل يقف فى الوسط و  
ينعدم التغير رأساً و جميع هذه الاقسام لا يتصور ان يكون لذات  
التغير الاول الذى فرضناه المعلول بل لسبب اخر غيره.

و ذلك ان<sup>(١)</sup>... المعلول لا يخلو اما ان يبقى زماناً او لا يبقى و  
ان لم يبق فهو محال سواء كان انعدامه فى آن وجوده او آن عقيب،  
لان فى احدهما اجتماع وجود الشئى وعدمه فى آن واحد، و فى  
الاخر تشافع الآتات وكلاهما يتنا الاستحالة.

هذا مع الاستحالة من وجه آخر و هو ان التغير حركة، و الحركة  
لا يتصور وجودها الا فى زمان ما بين فى الطبيعيات.

فان بقى زماناً ثم انعدم لذاته على احدى الجهات التى ذكرناها  
فمحال ايضاً لان ذلك الزمان يقبل التجزئة الى اجزاء غير متناهية و  
ذات التغير الاول موجود فى جميع الاقسام المفروضة فكيف  
تراخى التغير الذى هو سبب الذات الى العدم الزمان الثانى.

كذا الكلام فيها اذا جعل المعلول شيئاً ما يعرض له التغير ثم كان  
ذلك التغير لذات المعلول لا لغيره، فان هذه المحالات كلها لازمة

..

له.

سواء كان لغيره بحيث ينعدم ذاته رأساً او يتغير فى حالة له مثلاً من حرارة الى برودة او بالضد مع اختصاص هذا القسم بكلام و هو ان مالمذاته يستحق ان تعدم عنه حالة بعد وجوده على تلك الحالة. فتلك الحال منافية لذاته فلا تكون حادثة لذاته بل لامر آخر مقارن له، فما دام ذلك المقارن موجوداً لاتعدم تلك الحالة الا ان يعدم او يتغير عما هو عليه اعنى ذلك المقارن الموجب للحالة المنافية و هو المطلوب اذ هو يتغير المعلول بتغير العلة.

و مثال هذا ما اذا جاور الماء فى اول تكونها ناراً اقتضت حدوث الماء على صفة السخونة المنافية للماء، فما دامت مجاورة له لم يخلع الماء تلك الصفة المنافية و لم يرجع الى مقتضى ذاته من البرودة، الا ان يعوق النار عائق يمنع فعلها من ضدّ يزاحمها او زوال مجاورة او غير ذلك من الاسباب.

هذا كله على ان المعلول لايجوز ان يتغير لذاته و اما تغيره بسبب غيره فذلك السبب لا يخلو اما ان يكون نفس العلة اوامر عرض للعلة او خارج العلة و عوارضها، و لايجوز ان يكون نفس العلة لانّ ما يكون سبباً لشيئ لايجوز ان يكون بعينه سبباً لتغير

ذلك<sup>(١)</sup>... فى نفسه مع بقاءه على حالة التى كان علة بها و قد بان هذا فى العلوم.

فبقى ان السبب اما ما يعرض للعلّة فى ذاتها و اما من امر خارج عنها.

فان كان ما يعرض للعلّة فى ذاتها فهو عين المطلوب، اذ العلة قد تغيّرت بهذا العارض عن الحالة الاولى حتّى تغيّر بسببها المعلول.

و ان كان تغيّر المعلول بسبب امر خارج عن العلة و عوارضها، فلم تكن العلة علة الا بشرط عدم هذا الامر الخارجى فاذا وجد فقد عدم شرط العلة فخرجت العلة عن كونها علة.

نعم لو لم يوجد تغيّر فيها يقال عليه العلة و هى الماهيّة التى تعرض لها العلية و لكن وجد التغيّر فيما به العلة علة.

اذ العلة ذات بشرط عدم ذلك التغير فاذا وجد التغير فقد تغيّر هذا المجموع اعنى الذات العادم لذلك التغير، اذ الذات بعد وجود هذا الامر الخارجى ليس هو عادماً بل هو واجد.

والعلة هى الذات العادم لا الذات الواجد، فقد تغيّرت العلة و

..

بسببه تغيّر المعلول فاذا ثبت ان المعلول لا يتغير ألا وقد تغيّرت  
العلة أولاً.

و ربما يشكك في هذا بالنظر الى العقول المجردة التي هي علل  
الحركات الدورية و النظر الى العقل الفعال الذي هو علة الكون و  
الفساد في هذا الصنع فانها برئية عن التغير مع تغير معلولاتها و هذا  
ليس شكاً يويده.

و قدّمنا في اثنا الكلام وجه الجواب عنه بالقوة و هو أنّ العقل  
الفعال ليس علة على تجرّده لهذه الكائنات الحادثة على ما علم من  
امره في ما بعد الطبيعة.

و كذلك العقول المجردة ليست عللاً للحركات الدورية على  
أنّها مباد قريبة، بل المبادئ القريبة هي النفوس المتغيرة المتصورة  
تصورات جزئية تحدث بحدوثه الحركة و ينعدم بعدم كل تصوّر  
منها كل جزء من الحركة كان معلولاً له.

أما الشئى الثابت على حاله فلا يجوز ان يكون سبباً لما ليس  
ثابتاً بل متغيّراً فان صار سبباً فبانضمام متغير اليه على وجه الشركة  
او الاعانة كانضمام حركة الافلاك الى العقل الفعال في ان يصير  
سبباً للكائنات الحادثة المتغيرة في هذا العالم، ويكون المجموع  
هو السبب من حيث هو مجموع لا ذلك الثابت على حالة واحدة و

يكون تغيّر المعلول بسبب تغيّر المجموع و ان لم يحدث تغيّر فى ذلك الثابت ليس علّة وحدة حتى يراعى التغيّر فيه عند تغيّر المعلول بل هو مع غيره علّة فيراعى التغيّر فى مجموع ما هو علّة. و لقائل ان يقول: اذا كان تغيّر المعلولات المتغيرة التى عليها حركة من امور ثابتة الذات و امور متغيرة لا توزن بتغيّر تلك الثابتة الذات بل بتغيّر المجموع من حيث هو مجموع.

فعلم البارى ايضاً من الامور الثابتة الذات بل هو اولها و اصلها، و ليس علّة للامور المتغيرة بل هو علّة الوسائط، فلا ينبغى ان يعترىها التغيّر عند تغير هذه الاشياء اخذت معلولة او معلومة. و جوابه: ان حاصل هذا الكلام راجع الى ان علم البارى علّة بعيدة للمتغيرات غير قريبة و كل ما كان من العلل هكذا، فلا يلزم ان يتغيّر عند تغير معلولاتها.

فاذا اورد القياس على هذا الوجه كان الكبرى صحيحة و لكن يبقى الكلام على الصغرى كما ذكرناه و قد بان ان الكبرى على الاطلاق الذى ذكروه ليست بصادقة الا ان يقيد بهذا الشرط الذى اغفلوه.

فقد استدلوا على تصحيح الكبرى مطلقاً بان قالوا: لا اتصال. للعلّة بالمعلول و ليس بينهما الا مجرد الاضافة فتغيّر المعلول

لا يقتضى ألا تغىّر الاضافة دون تغىّر ذات العلة.  
 و جوابه: انّ قولهم «لا اتصال للعلّة بالمعلول الا مجرد الاضافة»  
 ليس كذلك فانّ وجود المعلول من العلة اذ العلة ذات وجود الاخر  
 بالفعل من وجودها بالفعل و ليس وجودها من وجود ذلك الاخر.  
 ثمّ اذا التفت العقل الى استفادة هذا وجوده من ذلك و افادته  
 وجود هذا، عقل بينهما الاضافة الحقيقية و كانت الاضافة لازمة  
 لهاتين الحالتين يعنى الاستفادة و الافادة.  
 و اذا كان كذلك فلا بدّ من تمييز العلة بنوع وجود مما ليس بعلّة  
 حتّى كان وجود هذا المعلول فيه على الخصوص دون ان كان من  
 غيره اى لا بدّ من ان يكون للعلّة تخصّص و تميز عن غيره حتّى  
 حصل ذلك المعلول منه خاصّة لا من غيره...<sup>(١)</sup> او الصفة الحقيقة  
 كيف ما يثبت فلا بدّ من لزوم المعلول لها، فان ارتفع المعلول او  
 تغىّر فكان لارتفاع العلة او تغىّرها أولاً.  
 ثمّ يلزم من تغىّر العلة أولاً تغىّر المعلول و بسبب تغىّرها تغىّر  
 تلك الاضافه اللازمة بينهما، فالاضافة تابعة فى الارتفاع كما كانت  
 تابعة فى الحصول.

الاعتراض الثانى: هو أنهم قالوا لو تغير بتغير المعلول لتكثر بتكره.

و هذا الكلام اما ان يوجد بيننا بنفسه و هو ان ما يتغير و بتغير الشئى ينبغى ان يتكرر بتكره.

و لا شك ان هذا ليس بيننا بنفسه مستغنياً عن البرهان مع ان الوجود على خلافه.

فانه ان امكن تغير علم البارى بالاشياء الجزئية الزمانية الكاينة الفاسدة علماً زمانياً عند تغيرها، فلا نظن به انكاره فى حقنا فانه يتغير علمنا عند تغير المعلوم و مع ذلك لا يتكرر عند تكره.

فان المدرك للاشياء الجزئية المتغيرة ادراكاً جزئياً زمانياً سواء كان هو النفس على ما هو مذهبه او القوى الجسمانية على ما هو مذهب ابي على و مذهب الاوائل من الحكماء لا يتكرر اذا ادرك كثيراً منها بل يبقى بسيطاً واحداً كما كان قبل الادراك.

فان قيل: انما لم يتكرر بتكرر المعلومات و المدركات لان ادراكنا الكثرة لا يكون معاً و لا يجتمع اثنان منها فى حالة واحدة بل يتعاقب واحد واحد على شئى واحد.

اما فى حق البارى تعالى لا يتصور تعاقب المعلوم بل علمه محيط بكل الموجودات مع كثرتها دفعةً واحدةً معاً و مع ذلك لم



يتكثّر بسبب هذه المدركات المتكثّرة.

و الجواب: إنّ كثرة المعلومات أنّما يقتضى تكثّر ما هي فيه اذا كانت لها صور مختلفة متباينة متغايرة حاصلة معاً.  
أمّا اذا لم يكن في العلم اختلاف صور بل حصلت الاحاطة بالكل دون الافتقار الى ترتيب المعلومات و انفصالها و تميّزها صورة صورة فلا يقتضى تكثّرها فيه.

و علم البارى - جلّ جلاله - على هذا الوجه فانه لما كان مجرداً عن المادّة كان عالماً بذاته لأنّ كل مجرد عن المادّة فلا يخفى ذاته عن ذاته و أنّما يعلم ذاته على ما هو علّته و هو مبدأ جميع الموجودات بعده يعلم ذاته مبدأ الموجودات، فاندرجت الموجودات تحت علمه بذاته على سبيل اللزوم دون ان تكون لها صورة منفصلة فى ذاته.

و نحن نجد فى علومنا مثلاً لهذا نرفع به بعض التعجّب و هو أنّ واحداً من اهل العلم اذا اورد عليه شبهة فى مسألة قد علمها علماً يقينياً و اجاد معرفتها و هو يعلم أنّ تلك الشبهة باطلة مموّهة و أنّه مستقلّ بالكشف عن تلييسها و عن مواضع مغالطاتها، دون ان يتمثل فى تلك الحالة فى نفسه شيئى من القياسات و المقدمات و النتائج التى يحتاج الى ذكرها فى ابطال تلك الشبهة فان علمه

ذلك علم بأمور كثيرة دون حصولها منفصلة في الذهن.  
ثم يأتى بالتفصيل بعد ذلك اذا اخذ في ذكر الجواب فكان ذلك  
العلم مبدأ لهذا التفصيل و هو علم يقينى لاشك فيه.  
فيعلم البارى تعالى من ذاته المعلومات المختلفة ايضاً على هذا  
الوجه و هو مبدأ منزّه عن التفصيل، بل اعلى و اجلّ مما هو لنا و  
اتّما يقاس بعلمنا لضرورة التقريب الى الافهام - تعالى الله عن  
الامثال و الاشياء علواً كبيراً - فهذا القدر كاف فيما ذكرناه من  
الاعتراض على تلك الحجة.

ثمّ الحجة قد دلّت في «كتاب النفس» على ان ادراك الجزئيات  
لا يكون الاّ بالة جسمانية ذات جهات مختلفة بحسب اختلاف  
جهات الاشخاص الجسمانية تنطبع فيها الجزئيات و ترسم فى  
جهاتها جهاتها.

و قد وقع الاعتراف من هذا المعترض بصحة مقدمات هذه  
الحجة الاّ انه قال بعد ذلك انما قامت هذه الحجة فى حقنا على  
الخصوص لاحتياجنا الى المحاكات فى ادراك المبصر و ارتفاع  
الحوائل المتلونة و الخلو عن ادراك بصرى غيره و كذلك فى سائر  
الادراكات.

امّا المستغنى عن المحاذاة و ارتفاع الحوائل المتلونة القوى

على ادراك الجزئيات كلّها دفعة واحدة فلم يزل هذه الحجّة فى حقّه على الافتقار الى الآلة الجسمانيّة.

و لا ادري كيف جعل دلالة هذه الحجّة مقصورة علينا فحسب، اذ ليس فيها يفسد شرط و يضيق تقييد بل الحجّة مطلقة على العموم فى ادراك الجزئيات.

فكل مدرك للجزئيات ادراكاً جزئياً يكون الحجة قائمة فى حقّه على افتقاره الى الآلة الجسمانيّة، فمن يستحيل فى حقّه الآلة الجسمانية و القوى المنطبعة فيها، يستحيل فى حقّه ادراك الجزئيات على هذا الوجه.

وليت شعرى كيف يثبت للبارى ادراك الجزئيات انبثت على نحو ادراكنا حتّى أنّه اذا ادرك صورة زيد ادركها على شكلها و تخطيطها و وضع اعضائها بعضها عند بعض على ما هى عليه من اختلاف الجهات.

فلا بد من ثبوت الجهات لما يدرك به حتّى تختلف جهات تلك الصورة فى جهات ذلك المدرك و لاجهة الآ للجسم او ما فى الجسم بسبب الجسم.

و كذلك لمرتّع المجنّح بمربّعين مقسومين متشابهين ليدركها مختلفى الجهة حتى يدرك المتيامن من جهة اليمين و المتياسر من

جهة اليسار فتقوى الحجة المذكورة فى كتبه على ان تغاير  
المربعين ليس الا لما ينطبع فيه و لاختلاف جهاته، فلا يكون  
الحجة مخصوصة بمدرك دون مدرك.

و ان لم يثبت ادراكه على نحو ادراكنا و على النحو الذى ذكرناه  
من اختلاف جهات الجزئى فى جهاتها يدرك به فلا يكون ذلك  
ادراكاً للجزوى من حيث هو جزئى، بل يكون ذلك ادراكاً له على  
على وجه آخر اى كلياً عقلياً.

وهذا كما نبيّنه فيكون موافقة فى المعنى و خلافاً فى اللفظ.  
ثمّ انه بعد ان خصّ دلالة هذه الحجة بالشرائط التى ذكرها انكر  
رأساً ان ادراك الجزئيات بالآلة الجسمانية و القوى المنطبعة فى  
الاجسام فقال:

ان الادراكات كلّها ليست الا للنفس فليس فى العين قوة مبصرة  
و لا فى اذن قوة سامعة و لا فى الانف قوة شامة و لا فى اللسان قوة  
ذائقة و لا فى جميع البشرة قوة لامسة متفرقة بين الحرارة و البرودة  
و الرطوبة و اليبوسة و الصلابة و اللين و الخشونة و الملامسة، بل  
كل هذه الادراكات للنفس بذاته.

وكذلك الادراكات الباطنة من التخيلات و التفكرات و  
التوهمات و التذكرات كلها للنفس.

و قال: اذا وقع للنفس التفات الى الروح التى فى المصبتين  
المجوفتين فى العين و وقع نور البصر على المحاذى المستضيئ  
حصل ادراك المبصر للنفس أولاً و بذاته.

و اذا وقع له التفات الى اللسان و وصل اليه ذو طعم ادرك  
النفس ذلك الطعم أولاً من غير واسطة لاعلى انه شعور منه بادراك  
قوة من قواه طعماً.

و كذلك الشمّ و الذوق و اللمس و غير ذلك.

و لا ادري كيف يمكنه ذلك هذه المجاهدة بعد تسليم مقدمات  
هذه الحجة الدالة على ان ادراك الجزئيات لا يكون الا باله  
جسمانية تنطبع فيها الجزئيات و اعترافه بانّ دلالتها صحيحة فى  
حقنا و لكن على نعمت القصور علينا اى على نعمت انّ هذه الدلالة  
مقصورة علينا فانا نحتاج فى ادراك الجزئيات الى الآلة الجسدانية  
دون غيرها بموجب زعمه، فكيف يرجع - بعد التسليم - منكرأ فى  
حقنا ايضاً.

و ان قال: اتى لا اسلم الافتقار الى الآلة الا لالتفات النفس اليها  
فلا يغنيه ذلك فان الحجة دلت على الافتقار الى مادة لم يكن  
اضافة هذه الادراكات آلة اليه حقاً بان تقول: ابصرت و سمعت و  
ذقت و شممت، بل كان الحق ان تقول: ابصرت عيني و سمعت

اذنى.

فهذا مجموع شبهه مع ترديد اياها فى جميع الادراكات الظاهرة  
و الباطنة، فاجبت عن كل واحدة منها على سبيل الاختصار مبتدئاً  
من آخرها و هى تشتمل عل فئتين من الكلام:  
احدهما: علم كل عاقل من نفسه بانه المبصر و السامع لاشيئ  
منه.

الثانى صحة اضافة هذه الادراكات اليه عرفاً بان يقول ابصرت  
و سمعت.

فاقول: اما الكلام الاول من هذه الشبهة فلا يوؤل على<sup>(١)</sup> نقيض  
المذهب الحق، فان الادراكات الجزئية حاصلة تنطبع فيها الجهات  
و تختلف جهاتها فى جهاتها.

على انا نقسم الكلام عليه فنقول:

اما ان تصح مقدمات هذه الحجة و يصح تأليفها فيلزمه النتيجة  
و هو الافتقار - فى ادراك الجزئيات بطريق جزئى - الى مادة حاملة  
لها و ان لم يعرف صحة مقدماتها او صحة تأليفها او صحتهما  
جميعاً، فعليه ان ينص على مواضع الغلط ليتمكن الكلام عليه.

و هم حادوا عن التعرّض للحجّة و استغلّوا بذكر ثلث شبه توهم القدح فى المذهب الحقّ و هو:

ان الابصار انطباع شبح المبصر فى البصر بتأدية الشفاف اذا وقع عليه الضوء و صار متلوّناً بالفعل بعد ان كان بالقوّة:

اولها: انّ الابصار لو كان بالانطباع بما انطبع فى سطح الجليدية ما هو اعظم مقداراً منه و نحن نرى نصف كرة السماء بل اعظم من النصف على ما قيل.

و ثانيها- انا نرى الاشياء حيث هى و لو كان الابصار هو انطباع الاشباح فى البصر لوجب ان لاترى و لا نحسّ بها الا فى العيين فحسب، و اما القرب و البعد فينبغى ان لانهسّ به.

و ثالثها - انّ كل عاقل هو اهل الخطاب العلمى يعلم من نفسه انه هو المبصر والسامع و المتخيّل و المتوهم و المتذكّر لاغيره، و لو كان الادراك بهذه القوى و ان حصلت بهذه الآلات و القوى الجسمانيّة، الا انّ النفس شاعرة بذلك فاذا حصلت صورة المبصر فى البصر و انطبع فيها حصل لانفسنا الشعور بذلك و تادى اليها من القوى بطريق كلى ما ادركته القوى جزئياً و كل عاقل يعلم من نفسه انه هو المبصر و السامع لهذا السبب.

و اما الثانى و هو حقيقة الاضافة العرفية و صحتّها.

فاقول: الحقائق و ان كانت لا تقتنص من طريق الاضافات اللفظية الا انّ صحة هذه الاضافة اليه بمثابة صحة اضافة الكتبة الحاصلة بحركة الاوتار و الرباطات المثبتة فى اليد و الاصابع منها، و صحة اضافة البطش الحاصل باليد، و المشى الحاصل بالرجل اليه لما كان حاصلًا له بآلة من آلاته وقوة من قواه.

و ذلك انّ قوّة البصر و ساير القوى المدركة و الفعالة انما هي قابضة عن النفس و بسبب النفس، و النفس هو المتصرف فيها و الأمر والمستخر لها و الرباط الجامع بينها و الشاعر بادراكاتها فيكون الافعال الصادرة عن ذاتة و الافعال الصادرة عن هذه القوى اذا كانت بامر و تصرفه و تسخير مضافة اليه كالكتبة و البطش و المشى التى مثلناها.

فان هذه افعال كانت مبادئها القريبة قوة محرّكة مثبتة فى الاوتار و الرباطات و اضيفت الى النفس لما كانت المبدأ الاول.

فكذلك اضافة هذه الادراكات اليها لهذا السبب، مع انّ هذه الادراكات قد تضاف الى هذه القوى و الآلات الجسمانية حتّى يصحّ ان يقول: ابصرت عيني، سمعت اذنى و ذاق لسانى و شم انفى و استحرّ هذا الشيئى و استرده بشرتى.

و لو كان الادراك للنفس لا بوسائط هذه الاعضاء و القوى



المنطبعة فيها لما صحّت هذه [الادراكات] التى ذكرناها و كان حصول هذه الادراكات<sup>(١)</sup> بهذه القوى بغيرها ضرورياً او قريباً من الضرورى حتى انّ من ردّ فكره اليه قليلاً ادركه من غير ريب.

فان الطعوم المدركة لاشكّ فى انّ حصولها بالغوص فى اللسان يتكيف اللسان بطعم طعم حتى تدركه القوى السارية فى العصبية المفروشة فى سطح اللسان.

و كذلك الحرارة و البرودة و غير ذلك من الملموسات أنّما يتكيف بها البشرة لا الجوهر المفارق المستحيل عليه الحرّ و البرد و الرطوبة و اليبوسة و الخشونة و الملاسة و الصلابة و اللين.

و اذا كانت هذه المحسوسات منطبعة فى هذه الآلات و الآلات هى المتكيفة بها فما الذى يحيل انطباع القوى التى يدركها فى هذه الآلات مع قيام الحجّة الكلية على ذلك دلّ على انّ مثل هذا الادراك لا يكون الاّ بألة جسمانية.

و اما الشبهه الثانية: و هى انّ ادراك المبصر ان لو كان بانطباع شبحه فى البصر لما اختص فى القرب و البعد بل لم يدرك الاشياء حيث هى عليه و أنّما ادركت فى البصر فحسب.

١ - هنا سقطت كلمة فى اصل المخطوط لعل الصحيح: الادراكات.

و الجواب عنها: أنّ البصر كما ينطبع فيه اشباح الاشياء ينطبع فيه الامتداد الذي بينه وبين البصر بواسطة الشبح المتلون فإنّ من الاشياء المحسوسة ما هي محسوسة بغير واسطة، ومنها ما هي محسوسة بواسطة كمقادير و الاوضاع و الحركات و السكون و الاشكال و القرب و البعد و المماسّة.

و معنى الاحساس بها بالتوسط أنّ رسمه و خياله يلزم ما يحسّ به و ما يدرك أولاً من غير واسطة كاللون و الحرارة و البرودة حتى يمتنع ارتسام امثاله في الحسّ دون هذه التوابع و اللوازم.

لست اعنى أنّه يدرك الهواء و أنّما اعنى الامتداد و الامتداد من حيث هو امتداد مبصر و متخيّل حتّى أنّ الوهم يخيل فضاء ممدوداً وراء العالم دون ان يصله بجسم او يسميه الى حدّ ينقطع عنده فان الادراك أنّما هو بانطباع صورة الشيئ في البصر.

ولكن الامتداد منطبع ايضاً لازم للمتلون فيصير الشيئ محسوساً مع هذا القرب و البعد بسبب الاحساس بالامتداد لأنّ الشيئ ادرك حيث هو، فان هذا مذهب من يقول بانتشار الشعاع من الغير و هذه الشبهة انما يحسن ايرادها منهم لا ممن يقول ان الادراك للنفس بل اشكالها عليه اشدّ و اصعب.

فان النفس لا يتصل بذلك المحسوس حيث هو، حتّى يدركه

هناك اذ يستحيل عليه الاتصال بالمحسوسات فلم يدركه هناك فى ذاته كما يدرك الكليات فانها يدركها غير متعلّقة و لا مربوطة بشئى من المحسوسات، مع ان الاشكال عليه اعظم اذا العين جسم فى جهة و بيننا و بين المحسوسات مسافة ممتدة فيجوز ان ينطبع فيها الامتداد ايضاً تبعاً للمتّون كما ذكرنا.

و اما النفس فليست جسمانية، و لافى جهة و لا بينها و بين الجسمانيات امتداد فكيف احسّت بهذا الامتداد الذى بين البصر و المبصر.

فان قيل: لأن شرط ابصارها التفاتها الى الروح التى فى العصبتين المجوّفتين عند وقوع ضوء البصر على المتّون الذى يحاذيها.

فهذا القدر فى حقنا اظهر فان المتّون كما ينطبع فى الجليدية ينطبع فيها الامتداد ايضاً تبعاً للمتّون فان النفس اذا جاز يحسّ بالامتداد بسبب التفاتها الى الروح الواصل بينها و بين المتّون امتداداً فالقوة النازلة فى هذا الروح اولى ان يحسّ بهذا الامتداد على هذا الوجه.

و اما الشبهة الثالثة: فهى انّ الاشياء العظيمة المقدار يدرك و يبصر و لو كان الادراك بانطباع الصور فى البصر لا انطبع فيه ما هو

اعظم من البصر بل اعظم من البدن كله من سطح الارض.  
فنقول: من احاط علماً بانقسام الاجسام الى غير النهاية و ان  
الجسم الصغير ينقسم بحسب قسمة الكسر عدداً و شكلاً و ان كان  
يخالف القسم القسم فى المقدار لم يستبعد هذا.  
و على الجملة التعجب من مذهبه اكثر انّه ليس يقول هذا  
الادراك يحصل للنفس اى ادراك هذا الشئى الجزئى الذى هو  
نصف كرة العالم على الوجه المشخص المارّ بمقداره فى الجهات.  
و النفس لا مقدار لها فاذا جاز ان يرسم هذا الشئى العظيم  
فيما لا مقدار له، مع انّ المقدار لا يتصوّر انطباقه و انطباقه الاعلى  
متقدّر فجاوز ارتسامه فى متقدّر و ان كان صغير المقدار بطريق  
الاولى.

و لا ينجيه اعتذاره بانّ النفس يدرك المقدار كلها مع انها ليست  
بمقدار فليدرك الجزئى ايضاً.  
و ذلك انّ المقدار الكلى لا يستدعى انطباقه فى شئى بل  
المقدار الكلى كمّ و وضع.

و يتصوّر النفس كماذا وضع و يتصوّر الكمّ بان يتصوّر شيئاً  
يقبل التجزئة او يقبل المساواة و اللامساواة.

ويتصوّر الوضع بتصوّر شئى ذى اجزاء، لها وجود قارّ بالفعل و

اتصال بحيث يمكن الاشارة الى بعضها ائى هو من صاحبه و ليس فى هذا انطباع امر مادى فى غير منقسم.

اما الادراك الجزوى كما نحسّه من انفسنا من غير ريب فيه فليس الا بمثله كما من وضعه و امتداده و مقداره فى شئى متا بما لا مقدار له.

و اذا لم تتعجب من مذهبه بمثل ذوات الاوضاع الممتدة المقدرة بمقادير مختلفة فيه، فكيف تتعجب من مذهبنا ذلك مع قولنا بالافتقار الى آلة مقدرة صغيرة كانت او كبيرة.

فهذا القدر على اختصاره كاف فى التفصى عن شبهتهم.

ثم انا نلزم عليهم اشكالين:

احدهما - انّ الابصار لو كان للنفس اولاً و بذاتها عند الالتفات الى الروح التى فى العصبين المجوفتين و وقوع نور البصر على المحاذى المستضيئ، لوجب ان يحصل لها الادراك لكل مستضيئ مستنير، كان محاذياً للبصر او لم يحاذه، محولاً بينه و بين البصر مكثف او لم يكن اذ حصل الالتفات الى الروح و ذلك الشئى فى حالة الالتفات مستضيئ و ان لم يقع نور البصر عليه. فان الادراك اذا كان مقيداً بالاستنارة لا يختلف الحال فيه بين نوره و نور غيره من نور الشمس و القمر المستفاد من الشمس و

السراج وغيره و ان كان يقول ان نور البصر يزيده استضاءة و لا يحصل الادراك للنفس الا عند كمال الاستضاءة بطل قوله بنور السراج فى الليل، فان نور البصر و ان انضم اليه فيقصر جداً عن نور الشمس و حده و مع ذلك يحصل الادراك.

و ان قال: لا بد من محاذاة بين المبصر و هذا الروح فهو بين انه يكفى الالتفات و وقوع نور البصر على المبصر فليقم مقام نور البصر أى نور كان، اذ لافرق بين الانوار فى تنور المرئى الا فى الشدة و الضعف و لا يقدح هذا النوع من النقيض و الاشتداد فى الابصار كما ذكرناه فى نور الشمس و السراج.

الاشكال الثانى - هو ان المحسوسات الخمس و المتخيلات و المتوهمات ثابتة لاكثر الحيوانات و لكلها حس و لو كان ذلك بالنفس المفارق لكانت لها نفوس مفارقة و لو كانت لها نفوس لكانت تستعد لتصور الحقايق بحدودها و التصديق بها ببراهينها، و لوقع الفرق بينها و بين الانسان فى النوع و لا يكون هذا الا الاصرار على الباطل.

واما ما ذكره ابتداء من عند نفسه فى معرض البرهان على ثبوت علم البارى بالجزئيات بطريق جزئى هو أنه قال:

كل فضيلة و شرف للمعلول هو مستفاد من العلة و ما يستفاد من

العلّة فلا بد من وجوده في ذاتها أكد و اكمل ممّا للمعلول و ادراك الجزئيات بطريق جزئى و الشعور بأنّها كائنة في هذا الوقت الراهن و الاحاطة بوجودها اوقات وجودها و بعدمها احيان عدمها.

و التحقيق: لكل لازم لها من الوضع و الشخصى و المقارنة لمادة معيّنة شرف يالّه من شرف فينبغى ان ثبت للعلّة الاولى هذا النوع من العلم الذى لا يوازيه في باب العلم و نوعه نوع اخر من العلم<sup>(١)</sup>.... شرفاً.

فالجواب:

قوله: ما يستفاد من العلّة فلا بد من وجوده في ذاتها أكد و اقوى ممّا في المعلول ليس يبين و لاحق في نفسه، اذ ليس كذلك ما افاد وجوداً افاده مثل نفسه، بل قد يصدر عن الشيئى ما ليس من نوعه كالحركة تسخن و الحرارة تحرك، و الضوء يسخن و النار تسودّ و تبيض عند مصادفتها مادّتين مختلفتين في الرطوبة و اليابوسة. و اذا لم تجب ان يفيد العلّة دائماً مثل وجود نفسها و ماهيّتها فكيف يثبت التفاضل فيما لا اشراك فيه.

بلى ان كان ما لا يفيد العلّة هو نفس الوجود فحيثيّد يكون اولى

١ - هنا سقط قدر كلمتين من المخطوط وبقى شيئى منهما لا تسهل قرائته و ما اثبتنا اشبه بسياق المتن.

فيه من المعلوم من ثلاثة اوجه من حيث التقدّم و التأخّر و الاستغناء و الحاجة و الوجوب و الامكان على ما هو معلوم لاهل التحقيق، مع ان الاول فى هذه الوجوه الثلاثة ليس راجعاً ايضاً الى ماهية الوجود و حدّه و حقيقته.

فانّ التقدّم الذاتى فى الوجود و الاستغناء عن غيره فى الوجود او وجوب الوجود ليس نفس الوجود، بل امور اعتبارها بالاضافة اليه.

هذا اذا كان النظر الى افادة العلة نفس الوجود، اما وراء ذلك فليس يجب ان نفضل فيه العلة المعلوم الا فيها نستثنيه و هو انّ المعلوم اما ان يكون معلولاً من حيث نوعه و ماهيته او من حيث شخصه.

فان كان معلولاً من حيث نوعه فلا يجوز ان تكون العلة مشاركة له فى نوعه اذ المعلوم هو النوع من حيث هو نوع فلا يخرج ذلك النوع شيئاً يصير علةً لنوع نفسه.

و ان لم يكن المعلوم معلولاً من حيث النوع بل من حيث الشخص فلا يكون الا مادياً لانّ المفارقات نوعها فى شخصها فلا موافق لها فى النوع على ما هو معلوم عند المتعمقين فى هذا الفن. و قد بين فى العلوم انّ ما لا مادة له لا يتكثر تكرراً شخصياً و اذا



كان كل نوع منها شخصاً واحداً فاذا كان معلولاً كان من حيث نوعه كله، اذا لم يفصل من نوعه على ذلك الشخص شيى حتى يكون ذلك الشخص معلولاً من حيث شخصه لا من حيث نوعه. فاذا لم يكن المعلول من حيث الشخص الا مادياً فعلته ان لم تكن مادة لم تكن مشاركة له فى النوع فلا تفاضل ههنا ايضاً. واما اذا كانت مادية كالنار تكون علّة النار وقد اخذناها بحسب المشهور.

و الظاهر اما فى الحقيقة فواهب صور الاجسام جوهر مجرد عن المادة و هو العقل الفعّال المخالف للاجسام بالنوع و الماهية. و لكننا نسامح فى هذا القسم اخذاً له بحسب الظاهر حتى لا يخرج عن القسمة شيى يظن ان الامر على خلاف ما ادعينا. فنقول فى هذا القسم:

اما ان يكون المعلول مشاركاً للعلّة فى نوع المادة او لم يكن. فان لم يكن فلا يلزم حكمه من التساوى و غير التساوى فى المعلول، اذ بما افترقا فيه من جوهر المادة يجوز ان يفترقا فى الاستعداد لقبول ذلك المعنى فلا يقبلانه بالسوية.

و هذا كضوء الشمس القائم به الفاعل للضوء فيما عندنا من الاجسام القابلة له او فى القمر، و يجوز ان لا يفترقا بل يتساويان، و

لا يؤثر الاختلاف المادى فيه كالحال فى اتباع الاثير لسطح فلک القمر فى الحركة التى له بالعرض.  
و ان شارك العلة فى نوع المادّة فأمّا ان يكون استعدادده تامّاً او ناقصاً.

واعنى بالتمام ما ليس فى طبائع الشئى معاقق لهذا المستعدّله،  
و بالناقص ما فى طباعه معاقق له.  
فان كان تامّاً فظاهر أنّ المحلول يجوز ان يتشبه بنالعلة تشبّها تامّاً، و ذلك مثل النار يحيل الهواء ناراً و الملح يحيل العسل ملحاً و ماالشبه ذلك.

بلى ان كان ناقصاً فليس ممكن البتّة ان يتشبه فيه المنفعّل بالفاعل التامّ القوّة و يساويه، كالماء المسخّن عن النار لايساوى النار فى السخونة اذ فى طباعه معاقق عن هذه السخونة الحادثة فيه من خارج على خلاف مقتضى طبيعه المقتضى للبرد.

و الحاصل فى مادّة لامعاقق له فيهما لايتصوّر ان يساوى الحاصل فى مثل تلك المادّة اذ عاوقه ممانع و لم يجب فى قسم من هذه الاقسام ايفاء العلة على المحلول فيما يفيد من المعنى الذى يتشاركان فيه الا يكون استعداد المادّة فيه ناقصاً او فيما هو نفس الوجود.

أما ما لا يتشاركان فيه فإنتفاء التفاضل و التفاوت معلوم قطعاً.  
وليس ما نحن فيه نفس الوجود حتى يكون العلة فيه أكد من  
المعلول، و لا من لوازم الوجود.

اذ لو كان من لوازمه لم يختص بوجوده دون موجود بل شمل  
الموجودات كلها على سبيل اللزوم.

و لا مما يشارك المعلول العلة في مادة المستعدة لقبوله حتى  
تفضل العلة على المعلول اذ كان استعداد مادة المعلول ناقصاً بل لا  
مادة للعلة اصلاً تعالى الله عن ذلك.

و اما المعلول الذي ثبت له هذا الشرف و الفضيلة التي هي  
ادراك الجزئيات فهو الحيوان و هو مادي و هو معقول الباري  
تعالى من حيث نوعه و ماهيته.

و ادراكه الجزئيات لازم له من حيث نوعه و تعالى الآله عن ان  
يشارك الحيوان في النوع حتى يشاركه في لوازمه.

فان قيل: الامر كما ذكرهم فانّ مالا مشاركة فيه بين العلة و  
المعلول لا يتصوّر فيه التفاضل.

و كذا في الامر بالمادي الذي كان استعداد المعلول فيه تاماً.  
ولكنّ ما ثبت فيه المشاركة بين العلة و المعلول، كانت العلة في  
ذلك اولى و اقوى من المعلول سواء كان المشاركون فيه ماهية

المعلول او لازم من لوازمه بدليل نفس الموجود.

و المشاركة ثابتة فيما نحن فيه اذ نوع العلم ثابت للبارى حسب ثبوته للانسان او الحيوان ان سُمى درك المحسوسات علماً و كون هذا الادراك لازماً للحيوان لا يمنع ثبوته فى حق البارى، فانّ الشئى الواحد قد يلزم اشياء مختلفة الماهية كالحرارة تلزم الحركة و الضوء و الجسم الحارّ ايضاً.

و الجواب: هو أنّه لو ثبت المشاركة من البارى و الحيوانات فى هذا النوع من الادراك لكفيّا مؤنة المحاجة و المزااة بان ثبت له نوع العلم فلا يستدلّ به على ثبوت غير ما ثبت الا ان يدلّ دليل غير ثبوت نوعه و ما ثبت فى حقّ معلوله فلا يستدلّ به على ثبوته فى حقّ غيره هذا على الاطلاق فى لوازم المعلولات التى لا يشارك العلّة فى نوعيتها.

فاما هذا اللازم على الخصوص فقد بيّنا وجوب لزومه لنوع الحيوان بسبب افتقاره الى الآلة الجسمانية هذا هو الكلام على كبرى قياسهم.

اما الصغرى و هو انّ ادراك الجزئيات بطريق جزئى امر شريف فى نفسه فليس من الشرف و المتزلة و جلالة القدر و عظم الرتبة مامور به، اذ درك كلّ حاسة مقصور على عارض من عوارض

الاجسام غير واصل الى كنه الجسم و لا متوغل الى حقيقته، فالبصر للالوان و بوسايطها للوضع و الشكل و الحركة او السكون، و السمع للاصوات، و الشم للروايح، و الذوق للطعوم، و اللمس للحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و اللين و الصلابة و الخشونة و الملاسة و الثقل و الخفة و اللزوجة و الشاشة.

و كل هذه الاشياء عوارض الاجسام بل لا يعم الاجسام كلها فان اكثرها مختص ببعض الاجسام.

ثم مع كونه مقصوراً على هذا العارض لا يمكنه تجريد مدركه عن زايد عليه، اذ البصر اذا ادرك اللون ادرك معه الوضع و الشكل و الحركة و السكون شاء او ابى.

و مع عجزه عن التجريد لا يدركه كلها صالحاً للوقوع على جميع العوارض التي من ذلك النوع بل مشخصاً معيناً و لا دائماً بل منقطعاً عند تغير مدركه.

و لاشك ان الادراك الذي لا يقف على شيى دون شيى بل هو بجميع الموجودات المفارقة و المادية و عوارضها و يقدر على تجريد كل مدرك و ماهية، عن شوائب تخالطه و زوايد تعلقه و علايق تصحبه، و لا يكون ضيق الخطو لا يتعدى شخصاً واحداً معيناً بل يتسع بجميع جزئيات نوع واحد.

ثم يكون دائماً لا يزول و لا ينقطع - تغير مدركه او لم يتغير -  
اشرف و اكمل و افضل من ذلك الادراك الجامد على اقل الاشياء  
و اخسها العاجز عن نيل مدركه دون زحمة غيره، القُطوف الذّي  
لا يسع خطوه لمثل مدركه، القلب الذّي ينقلب غيره.

و ليس ذلك الآ للادراك العقلي المتناول بوجه واحد بجميع  
جزئيات نوع واحد و انواع جنس واحد، المستغنى عن وجود  
شخصى شخصى و استيناف ادراكه فحسب وجوده.

و ليس عين التغير ما توهمه، بل هو مشاهدة العقل عند انقطاع  
علايقه عن المادة و لواحقه و أنّما يكون ذلك فى الدار الاخرى.  
و ائ شرف فيما يشارك ساير الحيوانات فيه الناس و لاشك ان  
نوع الانسان افضل من انواع سائر الحيوانات.  
و أنّما نال رتبة الفضيلة لما بالامر المشترك فيه، بل بالامر  
الخاص به.

و ليس ذلك الآ ادراك حقايق الاشياء و ماهياتها بالطريق الكلى  
و الاحاطة بالمسيّيات من جهة الاسباب و هذا النوع من العلم هو  
اللائق بالحضرة الالهية المقدسة عن التغير و الزمان.  
و أنّما خصّ الانسان - دون الجواهر العقلية - بادراك  
الشخصيات و الزمانية الكاينة الفاسدة من حيث هى مشخّصة و

متغيرة.

لأنه خلق في مبدأ الفطرة ساذجاً عن صور الاشياء هيولانياً، اى في طباعه القوة على دركها و لم تكن قوته خارجة الى الفعل الا بمقدمات يتزعمها من المحسوسات المتخيلات فرداً الى هذه الرتبة الخسيسة من ساير الجواهر المفارقة و هى درك المحسوسات و كان ذلك نقص ممكن فيه و قصور عن درك حقايق الاشياء و ماهياتها و الاحاطة بالاسباب و المسببات.

و اما ما ليس له هذا النوع من القصور بل علم الكلّ حاصل له من ذاته بالطريق الكلّي و النزول من الاسباب الى المسببات فهو تقدّس عن هذا العلم الذى هو نقص فى حقّه لاقتضائه تغييره و احتياجه الى الآلة الجسمانية.

و اذ بلغنا هذا المبلغ فى الردّ فلنختم كلامنا حامدين لله تعالى و صلى الله على محمد المصطفى و آله.

تمّت الرسالة اتمّها اصغر عباد الله المستعان

(١) .....

فتح الله بصيرته و شحّذ عزيمته لطلب معانى الامور بحقّ

محمد نبين الجمهور و شفيع يوم التشور و صحبه و آله مصاييح  
الديجور

[نَمَتِ الرِّسَالَةُ]



**رسالة**  
**اسئلة واجوبة**



## بسم الله الرحمن الرحيم

اسئلة وردت من بعض الفضلاء على مولانا القاضى الامام  
الاجل السيد زين الدين برهان الحق عمر بن سهلان الساوى -  
تغمّده الله برحمته - اشكالات لبعض طلبة العلم، فلا قعده الفخر  
عن الامتداد الى سدّته المتيفة و عرضها على حضرته الشريفة، و  
استباث فيها القلم عن القدم معوّلا فيها على ذلك الكرم.

قد قالوا: ان الموجود لا فى مادة، عقل و كل عقل فانه يعقل  
الاشياء كلها و هذا غير ضرورى، فما البرهان عليه؟

الجواب: هذا السؤال يشتمل على مطلبين.

احدهما - طلب الدليل على ان كل موجود لا فى مادة، عقل.

و الآخر - طلب الدليل على ان كل عقل يعقل جميع الاشياء.

اما الاول - فالبرهان عليه هو أنّا اذا طلبنا نسبة بين موضوع و  
محمول بالنفى و الاثبات، فبحثنا عن حقيقة ذلك المحمول و  
ماهيته فوجدناها مسلمة لذلك الموضوع محكوماً بها عليه،  
فحكّمنا بذلك المحمول على ذلك الموضوع حين وجدنا معنى  
ذلك المحمول و ماهيته مسلمة الحمل عليه.

كان هذا البرهان فى اعلى مراتب الجلاء و الوضوح.  
و اذا بحثنا عن حقيقة العقل تبيننا انها ماهية مجردة مرتسمة فى  
ماهية مجردة.

فكل ماهية مجردة بهذه الصفة فهى عقل و كل عقل فهو ماهية  
مجردة بهذه الصفة.

و العاقل ما له ماهية مجردة فان الماهية المجردة اذا ارتسمت  
فى ذاته يكون له لامحالة، فكونه عاقلاً هو ان له تلك الماهية  
المجردة، و ما لذاته ماهية مجردة فهو عاقل.

و كل مجرد عن المادة فماهيته المجردة التى هى ذاته لذاته لا  
لغيره فهو مجرد له ماهية مجردة هى ذاته و كل مجرد له ماهية  
مجردة كانت نفس ذاته او غير ذاته فهو عاقل.

فيلزم اذن ان كل مجرد عن المادة عاقل اذ كل مجرد فله ذاته و  
لا يلزم ان يكون تلك الماهية المضافة الى العاقل غير ذات العاقل.  
فان واحداً منا اذا عقل ذاته فهو عاقل على حقيقة العاقلية و  
ليس معقوله غير ذاته، فالعاقل و المعقول و العقل شئى واحد.

فعرف بهذا ان اكتناه حقيقة العاقلية يتم بنفس التجرد عن المادة،  
فكل مجرد عن المادة فهو اذن عقل و عاقل بهذا البرهان.

و نظم هذه المقدمات على الوجه القياسى هو:

«ان كل مجرد عن المادة فله ذاته، و ذاته ماهية مجردة فهو عاقل، فكل مجرد عن المادة فهو عاقل».

فالقوم لم يتسلموا امثال هذه الدعاوى بغير برهان، و من انتهى بحته الى هذا المطلب فغير معذور في خفاء هذه البراهين عليه. و اما المطلب الاخر و هو: ان كل عقل فهو يعقل جميع الاشياء، فالبرهان عليه هو انه لا يمتنع عليه مقارنة الصور المجردة، بدليل انه يعقل مع غيره.

و اذا لم يمتنع عليه مقارنة الصور العقلية التي هي نفس العقل، فتلك المقارنة اما غير حاصلة و لا خارجة الى الفعل بل هي بالقوة، او حاصلة بالفعل، لكن لاشيئي للمفارقات البرية عن المادة بالقوة و الامكان، فان القوة في حيز الماديات فحسب، و انما هناك الحصول و الفعل.

فيجب ان يكون عاقلاً لكل ما لا يمتنع عليه مقارنته، و لا يمتنع عليه مقارنة شيئي من المفارقات و لا المنتزعات عن المادة المجردة عنها، فيكون عاقلاً لجميعها و لا يلزم على هذا الماديات فانه لا يمتنع مقارنتها الصور العقلية، اي اذا جردت عن المادة و عقلت مع صور آخر عقلته و مع ذلك لا تعقل شيئاً ما و ذلك لان كلامنا فيما هو عقل قائم الذات وجوده و قوامه له لا لغيره.

و لا شك ان مثل هذا اذا قارنته ماهية مجردة عقلها، و الشأن في اثبات هذه المقارنة.

و قد بينا عدم امتناعها و بواسطة عدم امتناعها حصولها لها بالفعل.

اما الماديات اذا لم يكن قوامها بذاتها فلا يتصور وجود ماهية مجردة لها مما قارنتها لغيرها انما يكون بان يوجد معها لغيرهما لابان توجد تلك الماهية لها.

السؤال الثانى: و قالوا ايضاً ان المانع للنفس عن ادراك الاشياء هو المادة، فما البرهان على ان لامانع لها منها الا المادة فقط؟  
الجواب: ما اظنهم قالوا شيئاً من ذلك فان المادة لاتمنع النفس عن الادراك، اذ ليست النفس مادية، اعنى بالذات و القوام ولذلك تدرك غير الماديات، و الماديات ايضاً اذا انتزعتها عن المادة بل تدرك المادة نفسها.

فلعلّه شوشت عليه حكاية قولهم فانهم ربما يقولون المانع عن الادراك المادة و هذا صحيح، و لكنهم لا يعنون به ان المانع للنفس بل للماديات هو المادة، فالممنوع بالمادة هو الامر المادى المنطبع فيها لا النفس.

و اما طلبه البرهان بعد هذا على ان لامانع سوى المادة.

فالجواب عنه قد تقدم فى قوة جواب المسئلة الاولى و هو:  
انه اذا ثبت بالكلام الاول ان كل مجرد عن المادة فهو عقل و  
عاقل فلا يتصور ان يكون مانع اخر غير المادة عن كونه عقلاً و الا  
لبطلت كلية هذه الدعوى و هى:

ان كل مجرد عن المادة عقل، فانا اذا فرضنا مانعاً غير المادة  
يمنع عن التعقل لم يكن كل مجرد عن المادة عقلاً و قد قلنا كل  
مجرد عقل هذا خلف،

مع ان حقيقة العقل كما بيناها هى ماهية مجردة و حقيقة العاقل  
ماهية مجردة له، و اذا وحدث هذه الحقيقة - اعنى المجرد عن  
المادة - كيف يتصور ان يتمتعها شئى عن نفس حقيقتها.

اذ الحقائق لا يمنع عن حقيقتها مانع فلا يتصور ان يمنع  
الانسانية شئى عن كونها انسانية و لا القرشية عن كونها قرشية  
والألصارت انسانية بلا انسانية و قرشية بلا قرشية.

وكذا العاقل اذا كان نفس مجرد عن المادة له مجرد عن المادة  
من غير زيادة ان يكون عينه، او غيره فلا يتصور ان يمنعه شئى عن  
هذه الحقيقة. (١)

و اما المادة فلم تكن مانعة لشيئ عن حقيقته بعد حصول حقيقته اى لمجرد عن تجرده، او لعقل عن عاقلته بل لم توجد الحقيقة التى هى التجرد لسبب وجود المادة و غير المادة لو قدرناه مانعاً بعد حصول التجرد لقدرناه مانعاً حقيقة الشئ عن نفس حقيقته و هو محال.

السؤال الثالث: و من المعلوم ان الكليات مختلفة بالحدود و الحقائق فكيف تكون النفس مدركة للمختلفات دفعة واحدة، و نحن نحتها قبل المفارقة بالموت لاندرکها الا على سبيل التعاقب. و لاشك ان التذاذ المجرد عن المادة بمدركاتها بعد تجردها عن المادة انما يتصور اذا كانت المدركات حاضرة و حضور ( المدركات فى نفس متحدة كيف يتصور؟

الجواب: هذا سؤال كيف و حكم بت من جهة ما مررنا فاما سوال كيف فقد... (١)

الفصل الاول كنت قد غلطت شهاب الدين (٢) مرة هزاً... (٣)

١- كما ترى قد بقى كلامه ناقصاً

٢- لعل هو شهاب الدين الواعظ الشنوركانى الذى كان فى نيشابور و معاصراً للساوى و الشهرستانى و كان يحضر مجلس المباحثات و المفاوضات. تنمة صوان الحكمة: صص ١٤٤-١٤١ دمشق.

٣- هنا لاتسهل قراءة كلمات.



فضله لكنه قد شوش و اساء فى نقله على ان ذلك بعيد عن غزارة عقله.

و الفصل الثانى...<sup>(١)</sup> على باصله و وصفه و ان كان لا يليق ذلك بفضل شهاب الدين و لطفه.

نعم قد كان يطالبنى يوماً من الايام لمشهد قوم من العوام لحلّ الشك المنقول عن السيد الامام شرف الزمان<sup>(٢)</sup> - تغمّده الله بالرحمة و الغفران - و انا كنت اداعبه مدافعة و الاعبه، اذ كان الوقت لا يحتمله و المكان لا يناسبه، فمازلت ادافع اخوانى بلطائف الحيل و اتعلّل لهم بامثال هذه العلل و هم لا يندفعوننى عن الالاحاق و لا يمتنعون عن الالحاق، حتى الجأونى الى ان ساعدتهم على ما ارادوا و استفدت لهم كما فادوا.

فاوردت اولاً كل رسالة اردت التكلم عليها بنظمها و ترتيبها صوناً لرشاقة الفاظها وجودة صوغها و تركيبها.

ثم عطفت ثانياً على معانيها فكشفت عن مواضع التغليب او الغلط فيها متوكلاً فى ذلك على الله تعالى و مستعيناً به انه نعم

١- كذا هنا كلمات لاتسهل قرائتها.

٢- كما مرّ فى تقديمنا نستبعد كان هذا الرجل هو السيد عبدالله محمد بن يوسف الشرف الزمان الايلاقى الذى كان طبيباً و فيلسوفاً.

الكافل والمعين.

الرسالة الاولى من كتاب «عيون الرسائل فى فنون المسائل» -  
فى الشك على قياس الخلف و الاشكال المفتقر الى الحل و  
الكشف:

الحمد لله على سوابق نعمائه و لواحق الآئه و الصلوة على نبيه  
الميمون النقية و صفيه المامون الضريبة محمد و آله الاتقيا القنت  
و اصحابه الاصفياء الثلت.

و بعد فقد عرض لمحرر هذا المكتوب فى تعيين عكس القضية  
و تصحيحه بالخلف شك اقامه و اعمده و ادناه و ابعده، فكم ليلة  
احياها فى حله، و شديدة قاساها فى كشفه و لم يتيسر له ذلك.  
و الامور مرهونة باوقاتنا.

و فى العلوم سبعة و فى الرجال كثرة.  
ولن يعطى الله مفاتيح كل العلوم بقبسة واحدة و نسمة فاردة.  
بل لكل مجتهد نصيب من او ابد الكلم يخصه و جناح من  
شوارد الحكم يقضه.

و فى الزوايا خبايا و فى جنات الارض خفايا.  
و ها هو القى ذلك الشك فيما بين علماء وقته و حكماء عهده،  
الذين عندهم دواء كل علة و شفا كل علة، طالباً اليهم دفع مشكله

راجياً لديهم رفع معضله، و فقههم الله لما يحدث جميل الذكر في  
العاجلة و يورث جزيل الاجر في الآجلة.

### هذا أَوَانُ الشَّدِّ فاشتدَّى زَيْمٌ

اقول: المستعمل غالباً في تعيين عكوس القضايا و تصحيحها  
هو الخلف و ليس الخلف على مقتضى ما عرض من الشك صالحاً  
لذلك، اذ لا يقين بقوته و لا يصحح بمعونه عكس قضية ما البتة.  
بيانه: وليكن القضية الصادقة المطلوب عكسها بالخلف:

«لاشيئ من (ب) (ج) مادام (ب)» و هذه أول قضية اوردها  
الفيلسوف في كتابه معيناً و مصححاً و مبيناً و منقحاً عكسها  
بالخلف.

و هي كثيرة الغنا في المنطق و خاصة في الشكل الثاني فانه  
لاتنتيجة من تأليف المطلقات فيه ما لم يكن السالبة ما خوذة على  
هذا الوجه.

قال الفيلسوف: هذه القضية ينعكس مثل نفسها اى عكسها:  
«لاشيئ من (ج ب) مادام (ج)» ثم اقام برهاناً قاطعاً و تبياناً ساطعاً  
على تعيين هذا العكس و تصحيحه.

فقال: ان لم يصدق «لاشيئ من (ج) (ب) مادام (ج)» صدق

لازم نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) اما دائماً مادام (ج) و اما وقتاً من اوقات كونه (ج) دون وقت».

فيفرض واحداً من الجيمات فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لو فى وقت ما فيكون (ج) ما (ب) و (ب) ما (ج) فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئ من (ب) (ج) مادام (ب) صادقة» هذا خلف.

اقول: ليس الخلف فى هذا الموضع معيناً للعكس و لا مصححاً له.

بيانه: لو قال قائل ليس عكس هذه القضية ما ذكر بل عكسها: «لاشيئ من (ج) (ب) بالاطلاق العام»، لساعده الخلف على تشبه هذا الباطل و لعاضده على توشية هذا العاقل.

و هو انه «ان لم يصدق لاشيئ من (ج) (ب) بالاطلاق العام»، صدق نقيضه و هو: «بعض (ج) (ب) دائماً» فيفرض واحداً من الجيمات، فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لو فى وقت ما على ما عرف من حال دوام الحمل، فيكون «(ج) ما (ب) و (ب) ما (ج)» فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئ من (ج) مادام (ب)

صادقة» هذا خلف.

وكذلك لو قال قائل ليس عكس هذا القضية ما ذكر أولاً ولا ما ذكر ثانياً بل عكسها «لاشئى من (ج) (ب) بالامكان العام» لمساعدته الخلف على هذا الباطل ايضاً.

و هو انه ان لم يصدق «لاشئى من (ج) (ب) بالامكان العام» صدق لازم نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) بالضرورة» فيفرض واحداً من الجيمات فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لوفى وقت ما على ما عرف من حال ضرورة الحمل فيكون «(ج) ما (ب) و (ب) ما (ج) فى حالة واحدة».

و قد كانت قضية الاصل - و هى «لاشئى من (ج) مادام (ب)» صادقة هذا خلف.

ثم بعد هذه التقريرات اقول: ان من المعلوم ان لكل قضية عكساً واحداً و الخلف اوجب لهذه القضية السالبة العرفية ثلاثة من العكوس.

و الحق ان كان فى هذه الجملة لا يكون الا واحداً و الباقي باطل، فاذا كان الخلف تارة يساعد الحق و تارة يساعد الباطل لا يكون موثقاً به معتمداً عليه فى تعيين العكوس و تصحيحها و اذ اوضح تردده فى هذا الموضع كيف يعول على قياسات مردودة الى

الشكل الاول بالمعكس و على النتائج الحاصلة من تلك القياسات.  
هذا هو الشك العارض فمن اجاب و فى الاجابة اصاب، جاز  
ثناء لا تبلى جدته و دعاء لا تفنى مدته.

## فصل

ان اختلج فى قلب أحد ان الخلف أنما يستمر عند اخذ العكس مطلقاً عامياً او ممكناً عامياً لان العكس الخاص الذى هو الحق داخل فيهما.

اقول: هذا الاختلاج ليس بشيئى، لانه يكون هذا القائل المختلج فى قلبه قد عرف العكس الخاص الحق قبل اقامة الخلف بطريق آخر.

ثم بعد ذلك قال: انه داخل فى اقسام المطلق العامى و الممكن العامى ثم حكم باستمرار الخلف فيهما بسبب دخوله تحتها، فيكون قد انقلبت العصا ركوة عند هذا القائل و صار العكس المطلوب صحته بالخلف مصححاً للخلف و مبيّناً لاستمراره و هذا فى نهاية الفساد.

و ايضاً اعتبار المطلق العام و الممكن العام على وجه يشملان جميع اقسامهما شيئى و اعتبارهما على وجه لا يتناولان الا قسماً واحداً شيئى آخر.

و قد قام الخلف فيهما مع الاعتبار الاول فلا يتعين بالخلف

القسم المطلوب الذى هو العكس الخاص الحق.

و ايضاً لو كان امر العكس على مقتضى قول هذا القائل لكان عكس جميع القضايا ممكناً عامياً، اذ لا قضية تؤخذ عكساً لآخرى الا و هى داخله فى الممكن العامى.

و لسقطت مؤنة الطلب عن طلاب العكس و لقام منادى الحكماء فى بطون مصنفاتهم و صفحات مولفاتهم صائحاً يا على صوته: ايها الناس ان عكس جميع القضايا التى فى عالم الله تعالى هو الممكن العامى، فضعوا اثقال التعب و دعوا احمال النصب عن انفسكم و اقتنعوا فى باب العكس بالممكن العامى فان كل الصيد فى جوف الفراء.

لكن ليس الامر كذلك بل لكل قضية ذات عكس عكس خاص. و انما يبذل المجهود و يتفق المجلود فى تحصيل تلك العكس الخاص، و الخلف على موجب ما اوردت من الشك ليس بمعين لذلك العكس الخاص و لا بمصحح له.

ثم بعد هذه التطويلات، از يل شغل قلب هذا القائل بمثال لا يكون العكس الخاص الحق داخلياً فيه و مع ذلك يستمر الخلف. اقول: «لاشئى من (ج) مادام (ب)» عكسها «لاشئى من (ج) (ب) فى وقت من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج)»، و هذه



قضية لا يدخل العكس الخاص الحق تحتها.

فاقول: ان لم يصدق هذا العكس صدق نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) في ذلك الوقت المعين» على ما اورد في الكتب فيكون في ذلك الوقت بعينه (ج) ما (ب)، و (ب) ما (ج).  
و قد كانت قضية الاصل و هي: «لاشئى من (ج) مادام (ب)» صادقة هذا خلف، فقد قطع هذا المثال كلام هذا القائل بالكلية.

قد تبين من هذا كله ان فائدة الخلف في هذا المقام كفائدة الميزان في حساب الهند، فانه كلما كان الحساب صحيحاً كان الميزان صحيحاً و لا ينعكس هذا كلياً، لانه قد يكون الميزان صحيحاً و لا يكون الحساب صحيحاً.

فكذلك الخلف ههنا، كلما كان العكس صحيحاً كان الخلف مستمراً و لا ينعكس هذا ايضاً كلياً، فقد يكون الخلف مستمراً و لا يكون العكس صحيحاً كما رايت من الامثلة في هذه الرسالة و الله اعلم.

هذا منتهى كلامه على ترتيبه و نظامه، و ملخصه هو: ان المنطقيين قد استعملوا قياس الخلف لتعيين عكوس القضايا و لا يصلح الخلف لذلك، اذ يمكن استعماله في غير المراد تعيينه له

على وزان استعماله فيه من غير تفاوت.  
و ايضاً من المعلوم ان لكل قضية عكساً واحداً و الخلف  
يوجب لقضية واحدة عدة عكوس و العكس الحق احدهما  
فالخلف اذن يساعد الباطل ايضاً فلا يوثق به.

و مثل في الدعويين بالسالبة المطلقة العرفية الزم لها بالخلف  
ثلاثة عكوس ثم قال: «و اذا لم يتعين بالخلف عكوس القضايا كيف  
يعول على نتائج القياسات المردودة الى الشكل الاول بالعكس».  
و انا اقول: ظنه - دام مجده - انهم استعملوا الخلف في عكوس  
القضايا لتعيينها، ظن فاسد؛ فانهم استعملوه فيها لاثبات كونها  
صادقة اذا صدقت اصولها كما هو بين من المثال الذي ذكره.

فقد حكى فيه عن الفيلسوف انه قال:

ان لم يصدق: «لاشيئ من (ج) (ب) مادام (ج)» صدق نقيضه  
الى تمام القياس.

فالزم المحال من فرض «لاشيئ من (ج) (ب) مادام (ج)» غير  
صادق فاثبت انه صادق.

و لو كان المطلوب بهذا القياس تعيين «لاشيئ من (ج) (ب)  
مادام (ج)» او اثباته عكساً، لقال: ان لم يكن عكساً، او لم يتعين  
عكساً، او لم يصح انه عكس، او ما كان مؤدياً هذا المعنى.

و اذ لم يقل ذلك لكن قال ان لم يصدق علم انه لم يستعمل قياس الخلف لتعيين العكس بل لاثبات صدقه لازماً لصدق اصله و لا كلام فى كونه مثبتاً لهذا المطلوب.

و امكان اثبات صدق قضايا اخر صادقة به لا يقدح فى كونه مثبتاً لصدق القضية المذكورة بل يوجب زيادة ثقة بذلك و ان لم يكن اليها حاجة، اذ كون قياس الخلف منتجاً ما نتيجة يبين بنفسه ضرورى التصديق به.

فان قال قائل: انهم اوردوا القياس عقيب دعوى ان «لاشئى من (ب) (ج) مادام (ب)» ينعكس مثل نفسها اى عكسها «لاشئى من (ج) (ب) مادام (ج)»، و هى دعوى تعيين انه عكس فيكون الدليل مثبتاً للمدعى فيكون معيناً.

قيل له: قول القائل هذه القضية عكس تلك القضية يتضمن اموراً:

احدها - ان موضوع المدعاة عكساً محمول الموضوعه اصلاً و محمول هذه موضوع تلك.

و الثانى - ان كيفيتهما واحدة

و الثالث - ان حالهما فى الصدق او الكذب متفقة، فان رسم العكس فى كتب هذا الفن المقبولة فى هذا الزمان هو انه جعل

المحمول فى القضية موضوعاً و الموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية و بقاء الصدق او الكذب بحاله، و قد اخذ لفظ العكس فى هذا الموضع مصدراً و حين سمي القضية عكساً جعل بمعنى المفعول.

ثم كون موضوع القضية المدعاة عكساً محمول اصلها و كون محمولها موضوعة و كون كيفيتها كيفية مما لا يحتاج الى اثبات ببرهان، انما البيان فى اثبات كونها صادقة مع فرض صدق اصلها فحين وجدنا موضوع احدى قضيتين محمول الاخرى و محمولها موضوعها و كيفيتهما متفقة و ثبت لنا صدق احدهما لازماً لصدق الاخرى، حكمنا انها عكسها على مقتضى الرسم المذكور، فثبت ان قياس الخلف انما استعمل فى باب العكوس لاثبات صدقها لاتعينها.

و اما قوله: «ان من المعلوم ان لكل قضية عكساً واحداً» فمحتاج الى اصلاح اذ لايجب لكل قضية عكس حتى يوصف بالاتحاد، فان السالبة الجزئية مطلقة كانت او موجهة لاتنعكس و الممكنة السالبة كلية كانت او جزئية و باى امكان كانت لاتنعكس ايضاً.

ثم القضية اذا كانت لها عدة عكوس، لزم ان يكون لها عكس واحد.

فكونها ذات عكس واحد لا يمنع ان يكون لها اكثر من عكس واحد، فلعله تساهل في اللفظ، و اراد ان كل قضية منعكسة فانما يكون لها عكس واحد فقط كما انه يساهل ايضاً في قوله «و الخلف اوجب لهذه القضية السالبة العرفية ثلثة عكوس» و على ما اعتقده يجب ان يكون اربعة: العرفية و المطلقة العامة و الممكنة العامة و المشروطة بشرط اللادوام، و ان كان في الحاق الرابعة بالثلث الاول خطأ فاحش ايّنه فيما بعد.

ثم بعد الاصلاح يمكن ان يقال: ليس يجب ان يكون لكل قضية منعكسة عكس واحد فقط لامتقضى اللغة و لامتوجب العرف المستحدث.

اما اللغة فان العكس فيها ردّ آخر الشئى الى اوله، فكل قضية جعل محمولها موضوعاً و موضوعها محمولاً فقد ردّ آخرها الى اولها، لان موضوع القضية جزؤها الذاتى الاول و محمولها جزؤها الذاتى الاخير فيكون قد عكست لغة.

و المفهوم الاول المستحدث اصطلاحاً لم يزد عليه الا باشتراط بقاء الكيفية و الصدق او الكذب بحاله على مقتضى الرسم المذكور المقبول عند المبرزين في الصناعة من اهل العصر.

فكل قضية جعل محمولها موضوعاً و موضوعها محمولاً و

كانت الكيفية بحالها وبقى الصدق او الكذب مع ذلك بحاله فقد عكست لغة و اصطلاحاً.

فالقضية المطلقة العرفية السالبة الكلية الممثل في الرسالة بها اذا فرضت صادقة لزم صدقها صدق اربع و هي المعدودة فيما قبل كل واحدة منها سالبة و موضوعها محمول القضية المفروضة اولاً و محمولها موضوعها فيكون كل واحدة منها عكساً لاصلها لغة و اصطلاحاً.

ففي اقتصار المنطقيين على ذكر عكس واحد معين لكل قضية منعكسة و اطلاقهم لفظ العكس على قضية واحدة معينة اذا عكسوا قضية من غير ترديد بين قضايا و تعديدها، فان ذلك قد يدل على ان لكل قضية منعكسة عكساً واحداً و يؤكد ذلك الزامهم نتيجة واحدة معينة من كل قياس صحيح انتاجه بالعكس.

فلو لم يكن عكس المقدمة التي عكسها قضية واحدة معينة لم يتعين النتيجة.

و حلّ هذا الشك هو: أنهم لما وجدوا اخذ عكوس القضية ذات العكوس و هي اخصها يلزم من صدقه صدق الباقية، اقتصروا على ذكره و اثبات صدقه بالخلف او بالافتراض و استغنوا بذلك عن ذكر الباقية لانه اذا ثبت بصدق المذكور صدق الباقية و كان وجود

الاولى صاف الاخر المذكورة فى رسم العكس فيها ظاهراً علم كونها عكوساً من غير كلفة بيان لذلك.

و كذلك فعلوا فى نتائج القياسات سواء كانت بينة بنفسها او مصححة بالعكس او بغيره اذا اقتصروا على ذكر نتيجة واحدة لقياس يلزم منه قضايا فوق واحدة اذا كان يلزم من صدق المذكورة صدق الباقية، و ذلك كما اذا صح نتيجة كلية و جزئية حكموا بان النتيجة كلية جزماً اعتماداً على العلم بان الحكم اذا صدق على كل الشئى صدق على بعضه.

و كذلك اذا صح نتيجة مطلقة خاصة او ضرورية اقتصروا على ذكرها و ان كانت يصح مطلقة عامة او ممكنة عامة، او علم ان القضية اذا صدقت خاصة صدقت عامة فانه اذا صدق ان: «كل (ا) (ب) بالضرورة مطلقاً، او مادام (ا) صدق ان كل (ا) (ب) بالاطلاق العام و بالامكان العام».

و بمثل هذا المعنى استمر الخلف فى «المطلق العام» و «الممكن العام» حسب استمراره فى المطلق العرفى، لانه لما لزم من صدقه صدقهما لزم المحال من فرض كذبهما كلزومه من فرض كذبه.

فتبين ان الخلف فى كل المواضع مثبت للصدق و مساعد

للحق.

لأن كون كل واحد من «المطلق العام» و «الممكن العام» صادقاً اذا كان المطلق العرفى صادقاً حق و لايجب ان يتطرق الفتنور لذلك الى التعويل على نتائج للقياسات المردودة الى الشكل الاول.

بالعكس لما قد ظهر و تقرّر ان الخلف مثبت لصدق العكس الخاص المستعمل فى تبين انتاج القياس لالعكسيته لم يجب ان يزول عنه التعويل ايضاً.

لأن اثبات الخلف عكسية العامتين لا يخلّ باثباته عكسية الخاص، اذا صح اثباته لها.

لان الخلل فى القياس يمكن اما من فساد فى صورته او كذب فى مقدماته او من اجتماعهما.

و صورة الخلف المذكور صحيحة لاختفاء بها لما بين فى المنطق، و مقدماته صادقة على ما اثبتته بعد، فاذا اثبت كون قضية ما عكساً و صح بتوسطها نتيجة لزم التعويل عليها.

هذا كله على أنه يجوز ان يكون لقضية واحدة اكثر من عكس واحد بموجب ما رسموا به العكس، فان اصرّ احد على انكار ذلك وجب عليه ان يزيد فى الرسم شرطاً زائداً او يرسم العكس برسم



اخر كما انتهى.

ثم لا يقدح ذلك فى جوابنا عن الشك المقصود حله.  
لان ذلك العكس الواحد لا يستعمل الخلف الا فى اثبات  
صدقه، فان شاركته قضية اخرى فى الصدق حتى يصح اثبات  
صدقها بالخلف وجب ان لا يشاركه فى الوصف الآخر المشروط  
ليبقى عنها وصف كونها عكساً.

و يختص صفة العكسية لتلك القضية الواحدة و لا يكون  
للخلف مدخل فى اثبات ذلك الوصف المختص بذلك العكس  
الواحد لا له و لا لغيره، فلا يلزم الشك الذى ابتدعه - حرس الله  
مجده.

و قد انحلّ مما قرونا كليته و استبان الحق جليته، و تبين ان  
صورة قياس الخلف صورة البرهان لا يتطرق اليه شك و لاتعارضه  
ريبة، و اذا صدقت المقدمات التى هى مواده، ثبت به الحق  
الصراح و حصل اليقين المحض.

و كان ينبغى ان نختم ههنا الرسالة و نقطع المقالة، اذ لا حاجة  
فيها هو غرض هذه الرسالة الى تعرّض الفصول الباقية، اذ ليس  
السؤال الذى فيها معيّنًا لوجه التفصّل عن الشكّ، و لا وجوه  
الجواب عن السؤال قادحاً فيه.

لكننى تعقبتهما على ما هو الرسم فى امثالها و اوضحت وجوه فسادها و اختلالها.

اما السؤال و هو قوله: «ان اختلج فى قلب احد ان الخلف انما يستمر عند اخذ العكس مطلقاً عامياً، او ممكناً عامياً لان العكس الخاص الذى هو الحق داخل فيهما» فليس بشيئى لكن لامن الوجوه التى ذكرها اذ هى باسرها فاسدة، و ان صحت فليست فى مواضعها.

لان فيها تسليم ان دخول العكس الحق - و هو القضية العرفية فى المطلقة العامة و الممكنة العامة - يوجب استمرار الخلف عند اخذ العكس مطلقاً عامياً او ممكناً عامياً، و ليس ذلك بحق.

فكان ينبغى ان نبيّن وجه فساد السؤال ثم نورد تلك الوجوه لو كانت صحيحة، بعد فرض صحة السؤال و تسليم موجه تبرّعاً، و اذ لم يفعل كذلك لم يكن تلك الاجوبة متمكنة على تقدير صحتها.

### بيان فساد السؤال

هو ان فيه تعليل استمرار الخلف عند اخذ العام مطلقاً كان او ممكناً حدا اصغر و انه يدخل فيه العكس الخاص اوسط و يستمر

فيه فيه الخلف عند اخذه عكسا اكبر، فيكون الكبرى هي ان كل ما يدخل فيه العكس الحق يستمر فيه الخلف عند اخذه عكساً.

فذا اريد تصحيح هذه الدعوى فاما ان يقال: الداخل فى الشئى اذا كان عكساً كان ذلك الشئى ايضاً عكساً فيستمر الخلف فى العام حسب استمراره فى الداخل فيه لاشتراكهما فى العكسية.

فاما ان يقال: اذا استمر الخلف فى الداخل فى الشئى الذى هو عكس استمر فى ذلك الشئى عند اخذه عكساً و ان لم يكن فى نفسه عكساً.

فيكون حاصل الوجهين: ان احد اقسام الشئى اذا اتصف بوصف لزم اتصاف الشئى به و ذلك غير واجب، فان المحمول على الانسان لايجب ان يكون محمولاً على الحيوان و ذلك كالمضحك مثلاً اللهم الا على بعضه.

فانا اذا قلنا: «كل انسان حيوان، و كل حيوان ضاحك» و هو الصرف الاول من الشكل الثالث من اشكال القياس، لزم ان بعض الحيوان ضاحك.

فكذلك اذا قيل المطلقة العرفية مطلقة عامة، و المطلقة العرفية عكس لكذا او يستمر فيه الخلف و ذلك غير محتاج الى هذا القياس على ان المطلقة العامة لاتحمل على العرفية وكذا الممكنة

العامة و لاتوجد من العرفية بأنها عامة لان ذلك كذب.

تحقيق هذا الكلام هو: انّ المطلقة العامة نفسه يحكم بوجود محمول لموضوع او سلبه عنه فحسب، فيجوز ان يكون ذلك الحكم ضرورياً مادام الموضوع موجوداً او مادام موصوفاً بالوصف الموضوع معه، او بشرط وقت او خالياً عن كل ضرورة. فاذا بين ان الحكم فيها على احد الانحاء المذكورة، تعين قسم من الاقسام و صار قضية موجهة بتلك الجهة، فلا يكون القضية المبين فيها امر من تلك الامور هي التي لم تبين فيها شيئى من ذلك.

بخلاف العامّ الذّى هو الحيوان المحمول مثلاً على احد انواعه و ذلك لانّ هناك المحمول طبيعة الحيوان مطلقة لم يشترط فيها شرط ما، حتّى ان شرط فى الحيوان ان يكون مجرداً عن الفصول المتنوعة صالحاً لقبول اى فصل كان صار جنساً و لم يبق صالحاً للحمل على احد انواعه.

اذ لو حمل بهذا الاعتبار و حمل عليه انه جنس، لزم حمل الجنس على ذلك النوع فكان يصح ان يقال مثلاً: «الانسان حيوان، و الحيوان جنس فالانسان جنس» و هذا كذب لان الانسان كلى محمول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فلا يصير جنساً البتة.

فظهر ان «الحيوان» المحمول على احد انواعه غير الحيوان الذى هو الجنس بالاعتبار و ان الحيوان يمكن اخذه على وجه يصح به ان يكون محمولاً على احد انواعه.

اما المطلقة العامة فلا يمكن اعتبارها على وجه تختص به باحد اقسامه، اذ لايجوز ان يكون الحكم المخصوص بوصف خاص بحيث لا يصح ان يكون غيره هو الحكم الذى يجوز ان يكون ذلك المخصوص و غيره يلى<sup>(١)</sup> القضية اذا استعملت فى المراد مطلقة عامة كان الحكم الذى فيها فى نفس الامر خالصاً بواحد من الاقسام التى يصلح تلك القضية و قوعها عليه لكن ذلك شئى آخر غير معتبر فى اعتبار القضية مطلقة عامة.

و حكم الممكنة العامة فى امتناع حملها على المطلقة العرفية مثل ما ذكرنا فى المطلقة العامة، فثبت ان دخول المطلقة العرفية فى المطلقة العامة او الممكنة العامة لا يوجب استمرار الخلف فيها عند احدها عكساً.

فان قال قائل: الست قلت من قبل انه اذا صدق الخاص صدق العام فاوجب من اتصاف الخاص بالصدق اتصاف العام به و الآن

١- المرسوم فى المخطوط اشبه بما اثبتناه.

تمنع من ذلك فيكون تناقضاً.

قلت: المراد من قول القائل: «إذا صدق الخاص صدق العام» هو ان كل ما صدق حمل الخاص عليه صدق حمل العام عليه و هو صحيح، لان العام على الاعتبار الذى بيناه فى «الحيوان» يحمل على الخاص فيكون محمولاً على كل موضوع لذلك الخاص كما ذكرت فيما تقدم، أنه اذا صدق حمل (ت) على (ا) لشرط ما فيكون قضية مشروطة صدق حملة عليه من غير تقييد شرط، فيصدق مطلقة عامة و صدق ان حمل (ت) على (ا) غير ممتنع فتصدق ممكنة عامة.

فاذن قول القائل «كل ما صدق حمل الخاص عليه صدق حمل العام عليه» صحيح، و لايلزم من ذلك صحة ان يقال: كل ما صدق حملة على الخاص صدق حملة على العام اذ احدهما على القلب من الاخر فلايلزم صحة احدهما من صحة الاخر و قد تبين صحة الاول و فساد الباقي، هذا بيان السؤال الذى وجهه على نفسه.

و اما وجوه اعتراضه على هذا السؤال فاربعتها على تقدير صحة السؤال غير لازمة.

فالاول - و هو ان هذا السائل يكون قد عرف العكس الخاص الحق قبل اقامة الخلف بطريق اخر، ثم حكم بسبب دخوله فى

اقسام المطلق العامى و الممكن العامى باستمرار الخلف فيهما  
 فيصير العكس المطلوب صحته بالخلف مصححاً للخلف و مبيّناً  
 لاستمراره معترض عليه من وجهين:

احدهما - انه لا يلزم من الحكم باستمرار الخلف فى العامين  
 بسبب دخول العكس الخاص فيهما معرفة العكس الخاص بغير  
 الخلف و لم لا يجوز ان يعرف بالخلف ان الخاص عكس.  
 ثم يقال: انه داخل فى العامين فيجب ان يستمر الخلف فيهما  
 ايضاً.

الثانى - هب انه يلزم ان يعرف العكس الخاص بغير الخلف فلم  
 يلزم من الحكم باستمرار الخلف فى العامين بسبب دخول الخاص  
 فيهما ان يكون العكس مصححاً للخلف و مبيّناً لاستمراره.  
 و ظاهر مما تقدم ذكره ان شيئاً<sup>(١)</sup> من ذلك غير لازم و ذلك لان  
 الخلف بموجب دعواه مثبت لكون القضية العرفية الممثل بها  
 عكساً و بالحقيقة مثبت لصدقها فيلزم ان تكون لاستجماعها  
 شرايط العكسية و هو صالح لذلك اذ لا فساد فى صورته و مادته و  
 كونه مستمراً فى العامين لا يوجب فسادا فيه، بل لما كان يلزم

عكسية العامين بسبب دخول الخاص فيهما على زعمه و صدقهما لصدقهما على ما هو الحق صلح الخلف لاثبات عكسيتهما او صدقهما لكونه مبنياً للحق صحيحاً في ذاته لا لأنّ العكس صححه و اثبته.

و اما اعتراضه الثاني: و هو أنّ اعتبار العامين على وجه يشملان جميع اقسامهما شيئى، و اعتبار هما على وجه لا يتناولان الا قسماً واحداً شيئى اخر، و قد قام الخلف فيهما مع الاعتبار الاول فلا تتعين بالخلف العكس الخاص.

فمختل من ثلاثه اوجه:

احدها أنّه ادعى للعامين وجهين من الاعتبار اشتملتهما جميع الاقسام و تناولهما قسماً واحداً.

و ذلك خطأ لأنهما لا يتناولان باعتبارهما جميع الاقسام معاً او من المحال ان يكون واحدة ضرورية مطلقة، و وجودية صرفة، و ضرورية مشروطة بشرط وقت و شرط وصف، و ايضاً معدوماً جازز الوجود معاً.

لكن القضية العامة تكون في نفسها على احد هذه الوجوه الا انه لا يكون قديين ذلك لفظاً فتكون من حيث الظاهر كالصالحة لتناول اى قسم واحد كان منها لالجميعها معاً.



و ثانيها - ان قوله: «الخلف قام فيهما مع الاعتبار الاول» ليس بشيى اذ صَحَّ انّ الاعتبار الاول باطل، فلا يقوم الخلف معه بل انما يقوم على الاعتبار الصحيح الذى ذكرناه، لكن القضية العامة يلزم صدقها او عكسها لكونها فى نفس الامر متناولة للقسم الذى هو العكس الخاص الا ان الخلف يثبت صدق العامة على اعتبار عمومها او عكسيتها على زعمه كذلك.

و ثالثا - ان قوله: «وقد قام الخلف فيهما مع الاعتبار الاول» فلا يبين بالخلف القسم المطلوب الذى هو العكس الخاص عكساً قيام الخلف فى العامين.

و السائل لم يدّع ذلك بل ادعى على عكس ذلك و هو كون الخاص عكساً موجباً لقيام الخلف فى العامين و هو - دام فضله - ايضاً جعل الوجه الاول من الاعتراض هذا المعنى فكيف نسيه عن قرب حتى ناقضه.

و اما الوجه الثالث من الاعتراض و هو انّ عكس جميع القضايا يكون على مقتضى قول هذا القائل ممكنة عامة اذ لاقضية يوجد عكساً لآخرى الا و هى داخله فى الممكن العام و لسقطت مثونة الطلب عن طلاب العكس الى اخر هذا الكلام.

فمختل من وجهين:

احدهما: ماسبق ذكره من أنه لا عكس لجميع القضايا حتى يكون ممكنة عامة او لا يكون.

و الثانى - ان كون الممكن العام عكساً لجميع القضايا لا يوجب سقوط موونة طلب العكس، لما علم ان الغرض الاول من العكس تصحيح نتائج اكثر ضروب الشكل الثانى و الثالث من القياسات. و النتيجة كلما كانت اخص جهة كانت افضل، كما انها كلما كانت اكبر كمية كانت افضل، فان النتيجة الكلية لاشك انها افضل من الجزئية.

فكذلك الاخص جهة اذ يلزم الاعم من الاخص و لا يلزم من الاخص له اعم، فاذا كان يكون المطلوب ابداً من العكس هو الاخص جهة و الاكبر كمية فكما لا يجوز الاكتفاء بالعكس الجزئى مهما صلح الكلى عكساً.

كذلك لا يجوز الاكتفاء بالعكس الذى هو اعم جهة اذا صلح الاخص جهة منه عكساً، فيجب ان نطلب ابداً اخص ما يصلح ان يكون عكساً و ذلك يمكن بمعونة الخلف بان يعتبر له صدق اخص القضايا التى موضوعاتها محمول القضية المطلوب عكسها، و محمولاتها موضوع تلك القضية فان دلّ الخلف على صدقها كانت هى العكس المطلوب و الا اعتبر له الاعم منها بدرجة و هكذا الى

ان يظفر بالمطلوب او يعلم ان لاعكس لتلك القضية و قد يمكن اقتناص العكس المطلوب بغير الخلف على ما عرف في موضعه.

و اما قوله: في «الاستدراك الرابع» انه يمكن ان يقام الخلف برهاناً على ان «لاشيئ من (ب) (ج) مادام (ب)» عكسه «لاشيئ من (ج) (ب) في وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج)» و هي قضية لايدخل العكس الخاص الحق تحتها.

فاقول: ان لم يصدق هذا العكس صدق نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) في ذلك الوقت المعين» على ما اورد في الكتب، الى اخر.

هذا الكلام من عجائب الاقوال لانه - حرس الله مجده - برهن اولاً بالخلف على صدق «لاشيئ من (ج) (ب) مادام (ج)» حاكياً عن الفيلسوف من غير ان شك في انتاجه بذلك او طعن في صورته او مادته ثم جاء باخره و برهن به - على زعمه - على صدق «لاشيئ من (ج) (ب) في وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج)»، من غير تأمل ان هاتين القضيتين لايتصور اجتماعهما على الصدق، فان بين سلب (ب) عن واحد واحد من (ج) دائماً مادام (ج) و بين سلبه عنه لادائماً مادام (ج) بل في وقت من اوقات كونه (ج) تكاذ بالامحالة و قيام البرهان على صدقهما محال فيكون احد القياسين بالضرورة فاسداً فلينظر انه ايهما و تبين ذلك

بتحليلهما.

فنقول: لا يخفى عليه - ادام الله رفعته - ان قياس الخلف مركب من قياسين اقتراني و استثنائي، و الاقتراني فى القياس - المحكى عن الفيلسوف - صغراه: «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) و اما فى وقت من اوقات كونه (ج) دون وقت» و هى صادقة، اذ تاليها لازم نقيض مقدمها فلا يجتمعان فى الكذب فاذا فرض المقدم كاذباً صدق التالى فكان الشرطية صادقة.

و الكبرى «كلما كان بعض (ج) (ب) مادام (ج) او فى وقت من اوقات كونه (ج) كان بعض (ب) (ج) فى وقت واحد» و هى صادقة ايضاً.

لانّ البعض الموضوع للجيمية و البائية معافى وقت واحد فيكون (ب) ما هو (ج) فى وقت واحد، فيكون بعض (ج) فى وقت كونه (ب).

فاذن المقدمتان صادقتان و صورة القياس صحيحة لانه قياس اقتراني من شرطيتين متصلتين من الشكل الاول الذى هو بين الانتاج بنفسه فيلزم النتيجة و هى «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) فبعض (ج) فى وقت كونه (ب)» صادقة.

ثم يصير مقدمه فى القياس الاستثنائي و يستثنى نقيض تاليها

فيقال: «لكن ليس و لاشيئى من (ج) مادام (ب)» و قد فرضت صادقة، فيلزم نقيض المقدم و هو «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) صادقاً» و هو المطلوب.

فتبين ان القياس المحكى عن الفيلسوف صحيح و نتيجه صادقة فيكون لازم نقيضها و هو «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج) كاذباً».

ثم اقول: القياس المعمول اخيراً صغرى القياس الاقترانى منه كاذبة و هى «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج) لبعض (ج) (ب) فى ذلك الوقت المعين».

لان التالى ليس نقيض المقدم لانهما قد يجتمعان فى الكذب و ان امكن يجتمعان فى الصدق، لان الصدق اذا كان فى لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)، كذب لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج)، و كذب بعض (ج) (ب) فى ذلك الوقت المعين، و قد تكذبان ايضاً مع فرض الصدق وجوه اخر و فيما ذكرناه كفاية.

و اما حواله النقيض على الكتب فغير صحيحة اذ ليس ذلك فى الكتب المتداولة فى الايدى المعقد عليها و كيف يكون فيها و هو

ظاهر البطلان.

و اذ تبين ماتقدم و تحقق، علم ان تشبيه قياس الخلف فى اثبات المطالبة بميزان اعمال حساب الهند فى امتحان صحتها و عدمها ليس على الوجه و ان الخلف كلها استمر كان اللازم له صادقاً.

و لا يتصور ان يستقيم الخلف و اللازم له كاذب و لو تصور فساد العكس و هو ثابت بالخلف الصحيح المستقيم، لعلم ان استمراره فى العكس الصحيح ليس لان الخلف يلزمه بل لصحته فى نفسه، فيكون الخلف فاسداً فى هذا المقام و غير هذا المقام، فيكون فاسداً اصلاً و قد ظهر انه ليس كذلك.

فهذا ما خطر بالبال و سنع فى الحال من الكلام على هذه الرسالة و به الكفاية، و الحمد لله على التوفيق و الهداية.

[تَمَّتِ الرِّسَالَةُ]

